

Abälard und seine Lehre

im Verhältniß

zur Kirche und ihrem Dogma.

Eine historische Abhandlung,

ausgearbeitet

aus einer der theologischen Fakultät München übergebenen dissertatio inauguralis

von

Heinrich Hayd, Dr. theol.,
und Caplan in München.

Regensburg.
Druck und Verlag von Friedrich Pustet.
1863.

Einleitung.

Wenn wir es hier versuchen, das Leben und die Lehre eines Mannes darzustellen, der sich durch seine Schicksale und seinen Versuch, die christliche Lehre, wie sie in den kirchlichen Dogmen niedergelegt ist, in ein wissenschaftliches System zu bringen, einen in der ganzen gelehrten Welt bekannten Namen erworben hat: so geschieht es, erstens weil es überhaupt von höchstem Interesse ist, die Bemühungen des menschlichen Geistes, die Wahrheit zu erkennen und über sich, sein Verhältniß zur Welt und zum Ewigen und Unendlichen zu einem richtigen Verständniß zu gelangen, nach allen Seiten hin kennen zu lernen; denn alle diese Bemühungen legen Zeugniß ab dafür, daß der menschliche Geist für die Erkenntniß der Wahrheit geschaffen sei und über das bloß natürliche Leben hinausstrebe in eine übernatürliche höhere Welt. Für's Zweite aber ist es ungemein belehrend, zu betrachten, wie der menschliche Geist von jeher bemüht gewesen ist, diejenige Lehre, welche sich uns als die allgemein giltige, alle Menschen und Zeiten umfassende, Allen genügende Wahrheit darstellt, in ihrem systematischen Zusammenhange zu begreifen; denn der Geist strebt nach Einheit der Erkenntniß und gibt sich nicht eher zufrieden, als bis er das ihm dargebotene Erkenntniß-

Objekt in seinem Verhältnisse zu sich selber und zu den Gesetzen des Denkens erkannt hat. Insofern ist daher jeder, auch ein mißlungener Versuch, die geoffenbarten Wahrheiten in ihrem Zusammenhange mit der Vernunft darzustellen, belehrend für uns. Für's Dritte kann es uns auch nicht gleichgiltig sein, die Gedanken eines Abälard hierüber kennen zu lernen, der, wenn er sich auch in manchen, vielleicht gerade den wichtigsten Dingen verirrt hat, dennoch ohne Frage zu den begabtesten Geistern gehört, dessen Verirrungen sogar lehrreich für uns werden können. Denn ein Mann, der nicht bloß unter seinen Zeitgenossen ein solches Aufsehen erregt hat, daß Tausende von Zuhörern ihm sogar in die Einsamkeit nachfolgten, sondern auch in allen nachfolgenden Zeiten die Aufmerksamkeit auf sich zu lenken wußte, muß jedenfalls weit über die gewöhnlichen Menschen hervorragen. Wenn wir also seine Ansichten in nähere Untersuchung ziehen, so geschieht es nicht bloß in einem allgemein wissenschaftlichen Interesse, sondern namentlich um gerade durch den Widerspruch, in den er mit der Kirchenlehre gerathen ist, diese selber tiefer zu erfassen, dann aber auch, um seine Person und seine Lehre besser würdigen zu können. Daß aber eine solche Untersuchung sine ira et studio geschehen müsse, wenn sie wahrhaft nützlich und belehrend sein soll, versteht sich von selbst: sine studio nicht zwar in dem Sinne, als bedürfte es nicht eines eifrigen Studiums überhaupt, und sogar einer gewissen Vorliebe für eine wissenschaftliche Methode in Erfassung der geoffenbarten Wahrheiten — denn wer für dergleichen Bestrebungen gar keinen Sinn hat, der wird auch nie im Stande sein, dieselben gehörig zu beurtheilen — aber doch ohne Vorliebe in dem Sinne, daß man nicht die wissenschaftliche Form, in der man den dargebotenen Inhalt

zu erfassen bemüht ist, höher anschlage, als den Inhalt selbst, wie denn Manche, in ihrem vermeintlichen Tiefsinne, mit dem sie Alles begreifen zu können glauben, für alles bloß Rationelle eine Vorliebe haben, weil sie weder das Wesen des Glaubens noch die Aufgabe der Wissenschaft (die, da die menschliche Vernunft die Wahrheit nie aus sich selbst erzeugen kann, in dieser Hinsicht eigentlich doch immer nur eine formelle ist) richtig verstehen, und in diesem ihrem unverständigen Vorurtheile gegen die Kirchenlehre, deren Mysterien ihnen unbegreiflich sind, den Geist des Abälard besonders deßwegen verehren, weil er mit der Kirchenlehre in manchen Dingen in Conflict gerathen ist. Aber auch sine ira muß die Untersuchung geschehen, nicht zwar als ob man sich nicht stoßen sollte an dem Falschen und Unrichtigen der Methode, die Abälard einschlug, sondern nur in dem Sinne, daß man nicht zum Voraus gegen alle Methode und wissenschaftlichen Forschungen in Glaubenssachen eingenommen sein dürfe, in der Meinung, der Inhalt der Offenbarung lasse sich überhaupt in kein System bringen, sondern bleibe in jeder Beziehung etwas rein Jenseitiges für den menschlichen Begriff. Die eine wie die andere Meinung, sowohl die, welche der Vernunft zu viel, als die, welche ihr zu wenig zutraut, ist höchst einseitig und die Geschichte hat uns hinlänglich belehrt, daß der Rationalismus, der Nichts annehmen will, was er nicht begreift und der Mysticismus, der gar Nichts begreifen will, zuletzt auf Eins hinauslaufe, nämlich auf gänzliche Verzichtleistung auf eine bestimmte Erkenntniß und Ueberzeugung in übernatürlichen Dingen.

Eine unpartheiische Kenntnißnahme der Abälardischen Streitigkeiten bereichert also jedenfalls unseren Geist, schon in historischer Beziehung, weil wir daraus ersehen, in

welcher Weise damals eine mehr zum Rationalismus hinneigende, und eine vorzugsweise mystische Richtung einander gegenüber getreten sind. Aber es wäre wenig, wenn wir dadurch nur an historischen Kenntnissen zunehmen würden, ohne daraus tiefere Belehrung zu schöpfen, in welchem Verhältniß beide Richtungen überhaupt zueinander stehen, welche Berechtigung beide haben und welche Vermittlung etwa zwischen ihnen möglich wäre, womit beide Theile zufrieden sein könnten. Denn das bloß Historische als solches hätte für uns überhaupt kein Interesse, wenn nicht die Grundideen, um welche die Geschichte sich dreht, zu allen Zeiten dieselben wären und sich in den Erscheinungen aller Zeiten, wenn auch in veränderter Gestalt, immer neuerdings wiederholen würden. Wenn die Rationalisten unserer Tage uns rationalistisch fragen, müssen wir ihnen dann mystisch antworten, oder müssen wir ihnen nicht vielmehr rationalistisch die Grenze zeigen, über die der Verstand nicht hinausgehen könne, wenn er sich selbst versteht? Und wenn falsche Mystiker auf Abwege gerathen, werden wir ihnen nicht zeigen, daß sie, wenn sie nicht in den bodenlosen Abgrund des reinen Nichtswissens versinken wollen, doch selber bestimmte Begriffe bilden und also auch dem Verstande seine Rechte zugestehen müssen; denn nur der Verstand scheidet das Unwahre und Unmögliche von Dem, was er, wenn er auch seine Wirklichkeit nicht beweisen kann, doch wenigstens als möglich gelten lassen muß; denn dem Verstande kommt diese unterscheidende Thätigkeit zu. Dieses Recht hat auch die Kirche jederzeit dem Verstande eingeräumt, denn nur durch seine Kraft kann das Unwahre abgewiesen werden, wenn man auch durch ihn allein das Wahre nicht finden kann. Die wahre Mystik braucht sich auch vor der schärfsten Kritik des Verstandes nicht zu

scheuen und auch der schärfste Kritiker kann der wahren Mystik Nichts anhaben, weil er das ohne Unverstand nicht abläugnen kann, was über den Horizont des Verstandes hinausgeht. Da der Mensch Gemüth und Verstand hat, so werden beide immer ihre Ansprüche erheben. In welchem Verhältnisse aber beide zueinander und zur Offenbarung stehen, das möchten wir erkennen. Dazu kann aber vor Allem das Studium der Gegensätze, die durch das Vorherrschen des Verstandes oder des Gemüthes historisch merkwürdig geworden sind, und besonders das Studium dieser Gegensätze, wie sie in der Zeit Abälard's aufgetreten sind, führen und anleiten.

Wir wollen daher zuerst

A. eine Skizze seines Lebens geben, hierauf

B. seine Ansicht über das Verhältniß der Speculation zur Religion und Offenbarung als Basis seiner Religionsphilosophie betrachten, ferner

C. seine Anschauung von der Natur und dem Wesen Gottes, von der Dreieinigkeit und den göttlichen Eigenschaften (ad intra), dann

D. seine Lehre von den Wohlthaten Gottes (ad extra), von der Schöpfung, dem Urstande des Menschen, seiner Freiheit, seinem Fall, von der Erlösung und Rechtfertigung und den Sakramenten in Betrachtung ziehen und endlich

E. die wichtigsten Punkte seiner Ethik hervorheben,

und zwar so, daß wir nach jedem einzelnen Abschnitte seine Ansicht kritisch beleuchten, um zu sehen, welche wahren Elemente darin sind, und welche falschen, inwiefern eines nothwendig mit dem andern zusammenhängt und inwiefern er sich selber inconsequent gewesen ist.

A.

Biographische Skizze. *)

Peter Abälard wurde 1079 zu Palais bei Nantes in der Bretagne von angesehenen Eltern geboren. Sein Vater, Berengar, ließ ihn sorgfältig erziehen. Frühe schon entwickelten sich seine hohen Geistesgaben, sein poetisches Talent und sein außerordentlicher Scharfsinn, verbunden mit einer für die damalige Zeit seltenen Kenntniß der klassischen Literatur, welchen Vorzügen seine einnehmende Gestalt und seine Leichtigkeit im Reden auch einen äußerlichen Glanz verlieh. Nachdem er, eingeweiht in die allgemeinen Wissenschaften und als Schüler des Nominalisten Roscellin besonders geübt in der Disputirkunst, einige Jahre als fahrender Ritter der Dialektik mehrere Provinzen durchreist hatte, kam er nach Paris in die Schule des Realisten Wilhelm von Champeaux, mit dem er jedoch durch seine Disputirsucht bald in Streit gerieth und deßwegen, noch nicht 22 Jahre alt, eine eigene Schule zu Melun errichtete, wo er seinen Ruf begründete. Da hiedurch, wie er selbst

---

*) Gegenwärtige Skizze ist ein Auszug aus der von Ruhmredigkeit allerdings nicht freien aber sonst ziemlich aufrichtigen Autobiographie Abälard's, die unter dem Titel historia calamitatum sich unter seinen Schriften befindet.

bekennt, sein dialektischer Uebermuth wuchs, so verlegte er seine Schule nach Corbeil, näher bei Paris, um von da aus seinen ehemaligen Meister Wilhelm leichter bekämpfen zu können. Weil aber durch die übermäßigen geistigen Anstrengungen seine Gesundheit gebrochen war, kehrte er in seine Heimath zurück, wo er einige Jahre verweilte. 28 Jahre alt kam er wieder nach Paris, wo unterdessen Wilhelm in ein Kloster getreten war, ohne jedoch seinen Lehrstuhl aufzugeben. Abälard versöhnte sich wieder mit ihm und fand sich in seinem 30sten Jahre abermals unter dessen Zuhörern ein. Bald jedoch entzweite er sich neuerdings mit ihm und nöthigte ihn in einer öffentlichen Disputation, seinen alten Satz über die Allgemeinbegriffe zu ändern und, da derselbe bisher gelehrt hatte, das Universale sei essentialiter in den einzelnen Individuen und es gebe keinen wesentlichen Unterschied der Letzteren, sondern nur eine Verschiedenheit nach der Zahl der Accidenzien, zwang er ihn jetzt, zu bekennen, das Universale sei nicht essentialiter, sondern nur individualiter in den Einzeldingen. Dadurch stürzte er das Ansehen des Wilhelm, der bald darauf Bischof von Chalons wurde, gänzlich und schlug seinen Lehrstuhl in Paris auf. Um den Anfeindungen seiner Gegner zu entgehen, ging er wieder nach Melun und kehrte erst nach Wilhelm's Abreise von Paris wieder dahin zurück, wo er jedoch außerhalb der Stadt lehrte. Bald hernach riefen ihn häusliche Angelegenheiten, da nämlich sein Vater und seine Mutter klösterliche Gelübde ablegten, in seine Heimath, von wo aus er sich zu dem berühmten Lehrer des Wilhelm, dem greisen Anselm von Laon, begab, um Theologie zu studiren, da in ihm eine Begierde nach kirchlichen Würden erwacht war. Aber auch dieser Lehrer genügte ihm nicht, „der Reichthum seiner

Worte," sagt er, „war bewunderungswerth, aber schwach an Sinn und leer an Vernunft, ein blätterreicher Baum ohne Frucht." Darum setzte er ihn bei seinen Mitschülern herab und sagte, es bedürfe keines solchen Lehrers, um die heil. Schrift zu verstehen. Zum Beweise seiner eigenen Zulänglichkeit erbot er sich auch sogleich, schon am folgenden Tage eine beliebige, ihm vorgelegte schwierige Stelle der heil. Schrift, und zwar den Anfang der Prophezie Ezechiel's zu erklären, und setzte wirklich, wie er versichert, alle Zuhörer in Erstaunen. Durch die Verdächtigung seiner Gegner jedoch aufgereizt, verbot ihm Anselm, zu lehren, damit nicht er selbst wegen der falschen Lehren, die Abälard etwa verbreiten möchte, eine Verantwortung auf sich lade. Darum kehrte Abälard wieder nach Paris zurück, und hielt dort 5 Jahre lang theologische Vorlesungen mit solchem Beifalle, daß lernbegierige Jünglinge aus allen Weltgegenden, worunter auch Johann von Salisbury, Otto von Freisingen u. s. w., sich um ihn drängten und nicht bloß die Schätze seines Ruhmes, sondern auch seines Geldes sich mehrten. Allein gerade das war sein Unglück; unbändiger Stolz, der ihn verleitete, sich für den einzigen Philosophen zu halten, der in der Welt noch übrig sei, und Sinnlichkeit führten seinen Sturz herbei, wie er selbst gesteht. „Aber für beide Krankheiten," sagt er selber, „brachte die göttliche Gnade ein Heilmittel, für die Ausschweifung nämlich, indem sie mich dessen beraubte, womit ich sie trieb; für den Stolz auf meine Wissenschaft, indem sie mich demüthigte durch Verbrennung des Buches, worauf ich am stolzesten war."

Während seines Aufenthaltes zu Paris lernte er die 18jährige Nichte des Canonicus Fulbert kennen, ein Mädchen, das Fulbert bei dem frühen Tode ihrer Eltern

in sein Haus aufgenommen und mit der größten Sorgfalt erzogen hatte und das, der lateinischen, griechischen und hebräischen Sprache kundig und mit der Mathematik, Philosophie und klassischen Literatur vertraut, an Fülle des Wissens Alle ihres Geschlechtes, an Schönheit aber wenigstens sehr Viele übertraf. Durch seinen Ruhm und seine einnehmende Gestalt hoffte er, ihre Liebe zu gewinnen. Unter dem Vorwande, daß die häuslichen Sorgen ihn in seinen Studien allzusehr hinderten, suchte er in das Haus des Fulbert aufgenommen zu werden, der sich diesen Antrag für eine Ehre anrechnete und ihn sogar zum Lehrer seiner Nichte bestellte, während Abälard selbst sich wunderte, „daß Jener das zarte Lamm dem hungrigen Wolfe überließ". Obschon er damals schon 39 Jahre alt war, so wuchs doch seine Leidenschaft von Tag zu Tag und fand Gegenliebe. Von da an versäumte er Studien und Lehramt und so sehr lähmte die Leidenschaft seinen Geist, daß er, wie er selbst bekennt, in seinem Vortrage so lau und nachläßig wurde, daß er Nichts mit ursprünglicher Geisteskraft, sondern Alles nach dem gewohnten Gebrauch aus dem Gedächtnisse hervorbrachte und nur Wiederholer des früher Erfundenen war und seine neuen Erfindungen höchstens in Liebesliedern bestanden. Das Verhältniß wurde ruchbar, nur Fulbert merkte Nichts, obwohl man ihn öfters aufmerksam machte. Als es ihm aber nicht mehr verborgen bleiben konnte, mußte Abälard sein Haus verlassen. Bald darauf entführte dieser seine Heloise und brachte sie in seine Heimath, wo sie ihm einen Sohn gebar, den sie Astrolabius nannte. Fulbert war vor Schmerz und Scham außer sich. Daher reiste Abälard nach Paris und suchte ihn zu besänftigen, indem er sich bereit erklärte, seine Geliebte zu heirathen, jedoch heimlich,

damit sein Ruf nicht Schaden leide. Als er nun wieder nach Hause kehrte, um Heloise zu holen, weigerte sich diese, mehr für seinen Ruhm als für ihre eigene Ehre besorgt, seine Gattin zu werden und gab nur seinen dringenden Bitten unter Thränen nach. Nach Paris zurückgekehrt, ließen sie sich vor Tagesanbruch trauen, lebten aber getrennt, Heloise bei ihrem Oheim. Fulbert machte jedoch, um die Ehre seiner Nichte herzustellen, die Ehe bekannt, die aber Heloise hartnäckig abläugnete, worüber Fulbert äußerst erbittert wurde. Um sie dessen Zorn zu entziehen, brachte sie Abälard in's Nonnenkloster zu Argenteuil, wo sie als Kind war erzogen worden. Fulbert und seine Verwandten meinten, er habe sie in's Kloster gethan, um sich ihrer zu entledigen, und rächten sich dadurch an ihm, daß sie Nachts in seine Wohnung drangen und ihn entmannten. Die Thäter flüchteten sich, zwei derselben aber wurden ergriffen, geblendet und ebenfalls entmannt. Scham und Verzweiflung trieben nun den Abälard, im Kloster St. Denis eine Zufluchtsstätte zu suchen; Heloise trat als Nonne in's Kloster Argenteuil. Im Kloster bestürmten der Abt und seine Brüder den Abälard, wie früher aus Ruhmsucht und Geldliebe, so jetzt aus Liebe zu Gott wieder als Lehrer aufzutreten und sein Pfund nicht zu vergraben. Das that er denn auch. Da er sich aber bald mit seinen Ordensgenossen, die er wegen eingerissener Mißbräuche häufig und heftig tadelte, verfeindete, so zog er sich, weil auch seine Zuhörer einen passenderen Versammlungsplatz wünschten, nachdem er Priester geworden war, in ein kleines Landhaus im Gebiete des Grafen Theobald zurück, das man ihm anwies, um im Kloster Ruhe vor ihm zu haben. Da mehrte sich nun die Zahl seiner Zuhörer, unter denen sich auch der nachmalige Papst Cölestin II. und Petrus

Lombardus befanden, so sehr, daß „weder der Ort zum Wohnen, noch das Land zur Nahrung ausreichte“. Zwar lehrte er auch hier noch Philosophie, doch vorzugsweise Theologie, wobei er sich jedoch durch manche kühne Behauptungen viele Gegner zuzog, besonders durch eine Schrift über die Dreieinigkeit (introductio ad theologiam), die er auf Bitten seiner Zuhörer schrieb, welche ihn um philosophische Argumente gebeten hatten, die dem Verstande genügten. Je mehr diese Schrift Beifall fand, desto entschiedener traten ihm seine alten Gegner Alberich und Lodulph, Professoren von Rheims, entgegen und verklagten ihn beim Erzbischof von Rheims, Rudolph, der sodann in Verbindung mit dem päpstlichen Legaten Conanus, Bischof von Pränäste, 1121 die Synode von Soissons veranstaltete und ihn zur Verantwortung berief. Nach einer erfolglosen Privatbesprechung mit dem Erzbischof und nachdem der Bischof von Chartres, der auf der Synode den Vorsitz führte, umsonst zur Mäßigung gerathen, verurtheilte ihn diese, sein Buch zu verbrennen, und das athanasische Symbolum abzulesen, was er auch, wiewohl nicht ohne Thränen, that, worauf er dem Abte von St. Medard übergeben wurde, um in dessen Kloster zu bleiben. Dort wurde er mit großer Auszeichnung behandelt, was jedoch seinen Verdruß über die angethane Kränkung nicht linderte. Als indessen Viele das Benehmen der Synode tadelten, sandte der Legat ihn nach St. Denis heim. Hier gerieth er aber bald wieder in Händel mit seinen Genossen, da er die in Beda's Erklärung der Apostelgeschichte ausgesprochene Behauptung, Dionysius, der Apostel und Patron Galliens, sei eher Bischof zu Corinth als zu Athen gewesen, und also nicht identisch mit dem Dionysius Areop. der Apostelgeschichte, vertheidigte.

Da nun der Abt drohte, ihn als Einen, der der Ehre des Klosters und des ganzen Reichs zu nahe trete, beim Könige zu verklagen, flüchtete er sich wieder zu dem Grafen Theobald, der ihn gütig aufnahm und bei seinem Abte sich für ihn verwendete, damit er ihn absolvire und ihm erlaube, wo es ihm beliebe, nach der Ordensregel zu leben; was ihm aber nicht verstattet wurde. Erst nach dem Tode des Abtes Adam, der schon nach einigen Tagen erfolgte, erhielt er diese Erlaubniß von dessen Nachfolger Suger, nur sollte er sich nicht unter den Gehorsam einer andern Abtei begeben. Auf dieses hin zog er in die einsame Gegend von Nogent-sur-Seine, wo er einige Gründe geschenkt bekam und mit Uebereinstimmung des dortigen Bischofs von Rohr und Stroh ein Bethaus erbaute, das er der heil. Dreieinigkeit weihte. Hieher strömten nun wieder zahlreiche Schüler, die rings kleine Zelte bauten, und nach Art der Einsiedler lebten. Um sich Unterhalt zu erwerben, lehrte er, indeß seine Schüler ihn mit Lebensmitteln versahen und ein größeres Bethaus von Holz und Stein bauten, das Abälard Paraclet nannte, weil er hier Trost gefunden hatte. Viele nahmen nun auch wieder daran Aergerniß, daß er ein der heil. Dreinigkeit geweihtes Haus Paraclet benannte, da doch der heil. Geist allein diesen Namen trage.

Sein Ruf verbreitete sich auf's Neue; allein seine Gegner wurden nicht müde, sowohl seine Lehrmethode zu bestreiten, als auch seine Sitten zu verdächtigen, so daß nun auch der heil. Bernhard und Norbert für nöthig hielten, sich zu erheben und dem Aergerniß ein Ende zu machen, wodurch auch die bedeutendsten seiner Freunde von ihm abwendig gemacht wurden, und Jene, die ihm im Herzen zugethan blieben, dieses auf alle Weise aus Furcht zu ver-

bergen suchten, so daß er in seiner Verzweiflung den Plan faßte, „die Länder der Christen zu verlassen, um unter den Feinden Christi christlich zu leben". In dieser Lage kam ihm 1126 in seinem 47sten Jahre der Antrag, nach Erledigung der Abtei des heil. Gildas von Ruys in der Bretagne die Leitung derselben zu übernehmen, sehr erwünscht, obwohl er unter andern Umständen den Antrag nicht angenommen hätte, „da das unbändige Leben jener Mönche weltbekannt gewesen sei". Von Kränklichkeit, Kummer und Sorge um Wiederherstellung der Zucht in dem ganz entarteten Kloster auf's Aeußerste erschöpft, sehnte er sich wieder nach seinem Paraclet; und da unterdessen das Kloster Argenteuil, wo Heloise Priorin geworden war, aufgelöst wurde, schenkte Abälard mit der Erlaubniß des Grundherrn und des Bischofs den Paraclet der Heloise und den etlichen Nonnen, die bei ihr geblieben waren. Der Bischof erhob das Kloster zu einer Abtei und Innocenz II. bestätigte es. Anfangs zwar führten die Nonnen ein sehr ärmliches Leben, aber bald fanden sie reichliche Unterstützung. Heloise erwarb sich die allgemeine Achtung, so daß Abälard sagen konnte: „Bischöfe liebten sie wie eine Tochter, Aebte wie eine Schwester, Laien wie eine Mutter und Alle bewunderten gleichmäßig ihre Religiosität, Klugheit, unvergleichliche Sanftmuth und Geduld." Da nun Abälard wegen des Vorwurfs, der ihm gemacht wurde, daß er die Nonnen im Paraclet im Elende trostlos schmachten lasse, dieselben anfänglich öfters besuchte, erhoben sich sogleich wieder neue Verdächtigungen, weßhalb er seine Besuche ganz aufgab und auf Bitten Heloisens mit ihr jenen berühmten Briefwechsel einleitete, in dem sich bei Beiden ein ebenso zarter, als heldenmüthiger Kampf zwischen Liebe und Entsagung spiegelt. In Bitterkeit

verfloßen seine Tage in St. Gildas; öfters suchten die Mönche ihm, sogar im heil. Kelche, Gift beizubringen und stellten ihm auf allerlei Weise nach; er excommunicirte zwar die Widerspenstigsten, aber es war nach wie vor. 1136 verließ er endlich das Kloster, um ganz wieder den Wissenschaften zu leben. *) Abermals trat er wieder in Paris als Lehrer auf und lenkte neuerdings durch neue Schriften die Aufmerksamkeit auf sich, indem die Einen vorzüglich das bewunderten, daß er aus der menschlichen Vernunft die erhabensten Wahrheiten der Religion abzuleiten schien, die Andern aber ihn gerade darum anklagten, weil er den Glauben auf menschliche Beweise gründe. Besonders war es der Abt Wilhelm von St. Thierry, der ihn der Ketzerei beschuldigte, und den Bischof von Gofferi und den heil. Bernhard auf das Bedenkliche seiner theologia christiana aufmerksam machte. Bernhard besuchte den Abälard persönlich und dieser versprach seine Irrthümer zu verbessern, bat jedoch bald darauf den Bischof von Sens, seine Lehren auf einer Synode vertheidigen zu dürfen, weil er verläumdet worden sei, und gab unterdessen neue Schriften, besonders das „sic et non" heraus. Allein die Synode, die 1140 zusammentrat, ließ sich begreiflicher Weise auf keine Disputation und Vernunftbeweise ein, wie Abälard verlangte, und dieser unterwarf sich dem Urtheile der Synode, die einzelne Sätze als ketzerisch bezeichnete, nicht, sondern appellirte nach Rom. Bernhard schrieb indeß scharfe Briefe an Bischöfe und Cardinäle, sowie an Innocenz II., dem er zugleich die Akten der Synode und die Verurtheilung Abälard's übersendete. Der Papst bestätigte die Sentenz, legte dem Abälard ewiges Still-

---

*) Hier schließt die historia calamitatum.

schweigen auf, und verurtheilte ihn zur klösterlichen Haft. Dieser machte sich nun selbst auf die Reise nach Rom und besuchte auf dem Wege das Kloster Clugny, wo er auf Zureden des dortigen Abtes, Peter des Ehrwürdigen, der den Unglücklichen mit Liebe aufnahm und zwischen ihm, dem Papste und dem heil. Bernhard den Vermittler zu machen versprach, einige Zeit als Gast blieb und sodann in's Kloster selbst aufgenommen wurde. Peter's angelegentlichste Sorge war nun Abälard's Aussöhnung mit Innocenz und Bernhard, die ihm auch gelang, und durch die er den Abälard vom Rande der Verzweiflung errettete. Der Letztere veröffentlichte nun eine confessio fidei, worin er manche Beschuldigungen ablehnte, und bekannte, vielleicht Manches nicht recht ausgedrückt zu haben, aber nie in absichtlicher Verkehrtheit. Stets sei er bereit gewesen, das unrichtig Ausgedrückte zu mäßigen oder ganz zurückzunehmen. So lebte er nun, mit der Kirche versöhnt, in stiller Zurückgezogenheit unter Studium und Gebet in unermüdlichem Fleiße, als ein Muster der Demuth und Selbstverläugnung für seine Ordensbrüder, an der Seite seines milden Freundes Peter, bis der Schwergeprüfte 1142 in seinem 63sten Jahre starb. Peter kann in dem Schreiben an Heloise, worin er sie von seinem Tode benachrichtete, seine Demuth und Frömmigkeit, seine Ergebung und seinen erbaulichen Wandel nicht genug schildern. Sein Leichnam wurde nach dem Paraclet gebracht und 22 Jahre darauf auch Heloise an seiner Seite begraben. 1800 wurden ihre Gebeine nach Paris gebracht, und Beide ruhen auf dem Kirchhofe Père-Lachaise.

B.

Seine Ansicht über das Verhältniß der Speculation zur Offenbarung.

Der denkende Geist des Menschen kann sich auf keiner Stufe seiner Entwicklung damit begnügen, ein Aggregat von einzelnen Wahrheiten, die unvermittelt nebeneinander stehen, schlechthin anzunehmen, ohne nach dem inneren Zusammenhange derselben untereinander und der Beziehung, in welcher sie zu ihm selber stehen, zu fragen. Dergleichen Wahrheiten, wenn sie auch noch so wichtig wären, gleichen, so lange sie bloß dogmatisch dastehen, wie die dem Anfänger noch unverständlichen Lehrsätze der Mathematik, den unverdauten Speisen. Wie aber die Speisen nicht bloß unter sich eine chemische Verwandtschaft haben, sondern auch mit dem Magen des Menschen, indem sie für diesen berechnet sind, und dieser auf sie angewiesen ist, und wie die Speise erst dann ihren Zweck erreicht und der Magen erst dann in der Speise seine Befriedigung findet, wenn dieselbe durch den Assimilationsprozeß in Fleisch und Blut übergeht, so müssen auch alle Wahrheiten, die für den Menschen eine Geltung haben sollen, nicht bloß untereinander verwandt sein, sondern auch eine bestimmte Beziehung zur Natur des menschlichen Geistes selber haben,

und erst dann haben die Erkenntniß-Objekte im Geiste des Menschen ihren Zweck erreicht, wenn sie von diesem in ihrer inneren Zusammengehörigkeit und in ihrer Beziehung, in der sie zum menschlichen Selbstbewußtsein stehen, erkannt werden; erst da ist eine wahre lebendige Einsicht und Erkenntniß vorhanden, wo dieser innere Zusammenhang der einzelnen Wahrheiten und ihre Beziehung zur erkennenden Vernunft verstanden wird.

Alles, was dem Menschen sich als Wahrheit darbietet, aus was immer für einer Quelle es kommen mag, sucht der Geist mit den übrigen Wahrheiten, die er bereits früher erkannt und aus Ueberzeugung angenommen hat, und zugleich mit dem Gesetze der eigenen Vernunft zu vergleichen, und gegen Alles, was mit irgend einer andern wirklichen oder ihm so scheinenden Wahrheit oder mit den allgemeinen Denkgesetzen im Widerspruche steht oder zu stehen scheint, ist er mißtrauisch und zweifelhaft, und stellt darüber eine Kritik an, nicht, weil er die Wahrheit nicht annehmen, sondern weil er nicht getäuscht werden will, da er ja nicht weiß, ob Das, was ihm geboten wird, wirklich Wahrheit sei. Ein solcher Zweifel nun und eine solche Kritik über Alles, was sich dem Menschen als Wahrheit darstellt, ist ganz billig und hat seinen Grund theils darin, daß auch die Lüge sich für Wahrheit ausgibt, theils in der Freiheit der menschlichen Natur selber. Denn wo Freiheit ist, ist schon eine doppelte Möglichkeit, mit ihr ist dem Menschen die doppelte Empfänglichkeit für Wahrheit und Unwahrheit gegeben. Von Natur aus also ist der Mensch in die Lage versetzt, zwischen zwei Fällen zu wählen und entweder das Wahre und Richtige oder das Unwahre und Unrichtige zu ergreifen. Soll nun der Mensch für eines von beiden sich entscheiden, so muß er zuerst unterscheiden;

wo aber Unterscheidung ist, ist nothwendig auch Zweifel. Gar nicht mehr zweifeln, ist das Glück eines schon vollendeten Menschen, dessen Erkenntnißkräfte in vollständiger Gewißheit ruhen, und für den gar keine Wahrheit mehr jenseitig ist; gar nie gezweifelt haben und überhaupt an Nichts zweifeln wollen, ist das Zeichen eines ganz gedankenlosen Menschen. Sobald der Mensch denkt, zweifelt er auch; denn jedes Denken ist auch ein Zweifeln. So oft daher dem Menschen irgend etwas Neues als Wahrheit verkündet wird, vergleicht er es im Geiste mit seinen bisherigen Erfahrungen und Ueberzeugungen und frägt: Wie ist das möglich? Findet er dann, daß es unmöglich sei, so verwirft er es; erkennt er es aber als möglich, so kommt es eben auf seinen Willen an, ob und aus welchen Gründen er es annehmen will oder nicht. So muß also jede Wahrheit, die in den Geist des Menschen eingehen soll, gewissermaßen durch einen dialektischen Scheidungsprozeß zur subjektiven Gewißheit werden, welche so lange nicht eintreten kann, als noch denkbare Widersprüche vorhanden sind. Dieser Scheidungsprozeß wird bei allen Erkenntniß-Objekten, mit denen sich die Wissenschaft beschäftigt, eingeleitet durch die philosophische Untersuchung, durch welche, wie bei einer chemischen Scheidung und Zersetzung, das Gold der Wahrheit geprüft und von den Schlacken der Unwahrheit, mit denen sie vielleicht behaftet ist, gereinigt und geläutert wird. Die Philosophie kann die Wahrheit nicht machen und produciren, sie kann sie auch nicht erfinden, wenn sie nicht vorhanden und gegeben ist, aber sie kann sie von den unreinen Beimischungen säubern, und kann Das, was unmöglich richtig sein kann, von dem Wahren absondern; sie kann alle Theile der Wahrheit, d. h. alle einzelnen Lehrsätze, sie auf Ein Prinzip zurückführend, zu

einem in sich abgeschlossenen Systeme vereinigen, und was nicht in den Zusammenhang des Ganzen paßt, als fremdartig ausscheiden. Das kann die Philosophie und dazu hat sie auch das Recht. Was mit irgend einem Denkgesetze, oder irgend einer ausgemachten Wahrheit wirklich im Widerspruche steht, das kann unmöglich wahr sein. Keine Macht im Himmel und auf Erden kann dem menschlichen Geiste Etwas als Wahrheit aufbürden, was der Vernunft widerspricht. In diesem angebornen Rechte der Vernunft haben die Kritik und der Zweifel ihre Berechtigung; insofern ist auch der prüfende Zweifel der Ausgangspunkt jeder Philosophie; ohne ihn ist eine Wissenschaft überhaupt gar nicht möglich, ohne ihn gibt es gar keine dialektische Bewegung, denn diese bewegt sich immer zwischen Ja und Nein. Jede Wahrheit aber, wenn sie eine menschliche Form annehmen und in einen wissenschaftlichen Begriff gefaßt werden soll, muß sich dieser Denkbewegung unterziehen, sonst bleibt sie immer jenseits des menschlichen Verstandes. Die Wahrheit kann aber unmöglich deßwegen gegeben sein, damit sie nicht verstanden, sondern offenbar deßwegen, damit sie begriffen werde. Soll sie aber begriffen werden, so muß sie auch dialektisch zergliedert, in Fluß gesetzt, und durch den Zweifel geprüft werden. Was nicht auf diese Weise geprüft werden darf, ist schon deßwegen verdächtig. Das Gold kann jedes Feuer aushalten und es schadet ihm nicht, ja es wird dadurch nur noch reiner, weil es von allen fremdartigen Zusätzen ausgeschieden wird: so braucht auch die Wahrheit den Zweifel nicht zu fürchten, sie kann dabei nur gewinnen. Der Zweifel trifft im Grunde die Wahrheit gar nicht; ob es eine Wahrheit gebe, oder ob das Wahre wahr sei, kann gar nicht bezweifelt werden; es handelt sich nur darum, was das

Wahre ist und ob wir das Wahre haben. Der Zweifel trifft also vielmehr uns selbst und bezieht sich mehr auf die Richtigkeit unserer Erkenntniß, als auf die Wahrheit. Insofern ist der Zweifel, wenigstens unter den gegenwärtigen Verhältnissen, in denen Wahrheit und Irrthum so eng in einander greifen und oft so eigenthümlich gemischt sind, ein nothwendiger Durchgangsmoment des menschlichen Geistes von der Ungewißheit zur Gewißheit; und dadurch, daß der Geist die dialektischen Funktionen vollzieht, gewinnt die Wahrheit in ihm eine philosophische Form und gestaltet sich zu bestimmten Begriffen. Dem Gesetze der Denkbewegung aber muß die Wahrheit sich allemal unterziehen, wenn sie überhaupt begrifflich und faßlich werden soll, wenn sie sich will denken und aussprechen lassen. Muß ja doch auch Gott selbst, wenn wir ihn fassen sollen, menschliche Gestalt annehmen und wir können das Gotteswort nur im Menschenworte fassen. Dann ist es aber nicht mehr Gotteswort als solches, sondern Gotteswort in Menschenform. Und so muß überhaupt jede Wahrheit, um verständlich und aussprechbar zu werden, sich in bestimmte Formen fassen. Diese Formen und Begriffe aber bildet die Dialektik, indem sie die Gesetze des menschlichen Denkens auf den an sich unendlichen Inhalt der Wahrheit anwendet. Diese Gesetze des Denkens liegen als subjektive Prinzipien aller Erkenntniß von Anfang in der menschlichen Vernunft und sind ihr angeboren. Sie bilden die negativen Kriterien aller Wahrheit, insofern als Alles, was ihnen widerspricht, nothwendig falsch ist; aber mit ihnen ist noch keine einzige, wirkliche, mehr als formelle, positive Wahrheit gegeben; sondern sie sind nur die Formen, in die jede Wahrheit sich fügen muß, wenn sie überhaupt vom Menschen erfaßt werden soll.

Wie die Spinne ein Gewebe bildet nach dem ihrer Natur eingebornen Gesetze, so bildet der menschliche Geist mit Freiheit das Gewebe seiner Systeme nach den seiner Natur eingebornen Gesetzen, aber er kann die Wahrheit nicht selbst aus diesen Gesetzen ableiten. Nur der Organisations-trieb und das formelle Bildungsgesetz, nicht aber die Wahrheit selbst ist ihm, als vernünftigem Wesen, angeboren. Diese kann der menschliche Geist nicht aus sich selber herausspinnen, sie muß ihm von anderswoher zukommen, gleichwie die Spinne die Substanz des Fadens, den sie spinnt, und die Biene die Substanz des Honigs, den sie bereitet, aus den Nahrungselementen und aus den Blumen zieht, während sie das Gesetz, wonach sie spinnen und Zellen bauen, in ihrer angebornen Natur tragen.

Die Wissenschaft nun, welche sich nicht mit der Untersuchung irgend einer einzelnen spezifischen Wahrheit befaßt, sondern sich mit der Betrachtung und Prüfung der Denkgesetze der menschlichen Vernunft selbst beschäftigt, und zugleich das Verhältniß der Vernunft und ihrer Gesetze zu den möglichen Erkenntniß-Objekten überhaupt zu erkennen sucht, ist die Philosophie. Sie ist insofern die Wissenschaft der Wissenschaften, weil sie der Maßstab ist, wodurch alle besonderen positiven Wissenschaften nach ihrem Werthe und ihrer Stellung zu einander und zum menschlichen Geiste bemessen werden müssen, weil sie für jede Wissenschaft die formellen, subjektiven Prinzipien und das organisirende Bildungsgesetz bietet, und ohne Philosophie überhaupt gar keine Wissenschaft möglich ist. Denn sowohl die physikalischen, welche sich mit der Natur, als die metaphysischen Wissenschaften, welche sich mit dem Uebernatürlichen befassen, werden zu eigentlichen Wissenschaften erst durch die wissenschaftliche, d. h. philosophische Methode,

mit der sie behandelt werden. Ein Aggregat von verschiedenen Wahrheiten, die in aphoristischer Weise ohne Prinzip, ohne methodische Gliederung und ohne systematische Folge neben einander stehen, ist keine Wissenschaft.

Diese prinzipielle Stellung, welche die Philosophie zu allen Wissenschaften einnimmt, ist der Grund, warum sie sich auch in alle Wissenschaften einmischt, und mit Recht behaupten kann: „Ohne mich seid ihr alle nicht." Damit macht sie sich keiner Unbescheidenheit schuldig, sondern behauptet bloß ihr angebornes Recht. Die Hauptaufgabe aber, welche die Philosophie vor Allem zu lösen hat, ist die Beantwortung der Frage, wie überhaupt eine richtige Erkenntniß möglich sei, und wie man zu einer subjektiven Gewißheit gelange, und die Feststellung sicherer Kriterien der Wahrheit. In dem Bestreben, die Stellung aller einzelnen Erkenntniß-Objekte zu einander und ihr Verhältniß zum Vernunftgesetze zu erkennen, hat die Philosophie jeder Zeit und also auch die Scholastik ihren Grund. Da nun die Scholastik mit Zurücksetzung der Naturbetrachtung, Psychologie und anderer Erkenntniß-Objekte fast ausschließlich mit der Metaphysik und der Offenbarung sich beschäftigte, so mußte sie vor Allem das Verhältniß des denkenden Geistes zu dem gegebenen Inhalte der Offenbarung in Untersuchung ziehen, um die Grenzen der Vernunft und des Glaubens zu bestimmen, um zu erkennen, ob und inwiefern der Vernunft ein Urtheil über die geoffenbarten Wahrheiten zustehe oder nicht, inwiefern die Vernunftgründe dem Glauben vorausgehen müssen, nach dem Satze: rationis usus praecedit fidem und vide cui fidas, oder ob umgekehrt der Glaube den Vernunftgründen vorausgehen müsse, nach dem Satze: fides praecedit intellectum und credo ut intelligam; ob der Glaube sich bloß

auf die Aussage und Autorität eines Andern oder bloß auf Beweise stützen müsse, ob man glauben müsse ohne alle Gründe, oder bloß um der Gründe willen. Die Untersuchung dieses Verhältnisses der Wissenschaft zur Religion, der Vernunft zur Offenbarung, der philosophischen Forschung zur Autorität konnte natürlich auch die Scholastik nicht ganz umgehen, weil sie eigentlich die Vorfrage zu allen religionsphilosophischen Untersuchungen ist. Doch hat die Scholastik die Beantwortung dieser Frage im Allgemeinen nie recht ernstlich und gründlich unternommen, sondern, indem sie die Offenbarung schlechthin als eine ausgemachte Thatsache anerkannte, und die Wahrheit des kirchlichen Dogmas ihrer Untersuchung voraussetzte, sich einfach damit begnügt, die Prädikamente und die Dialektik des Aristoteles auf den gegebenen und angenommenen Glaubensinhalt anzuwenden und diesen dialektisch zu zergliedern. Zwar wurde gerade dadurch, daß man auf diese Weise den Inhalt der Offenbarung den Aristotelischen Formen zu accommodiren suchte, bei allem äußerlichen Festhalten an dem Buchstaben des Dogmas nur zu oft das Dogma selbst in seinem innersten Wesen alterirt und in einem verschiedenen, ja ganz entgegengesetzten Sinne aufgefaßt, als es eigentlich gemeint war; und schon dieser Umstand hätte zu einer tieferen Untersuchung des Verhältnisses der Vernunft und der subjektiven Denkgesetze zu den Erkenntniß-Objekten und beziehungsweise der Offenbarung führen sollen. Allein zu einer eigentlichen Erkenntniß-Theorie und Kritik der Vernunft, wie sie später von Kant versucht wurde, brachte es die Scholastik doch nicht, und statt die ganze Methode zu reformiren und tiefer zu begründen, stritt man sich in der Regel nur um die Resultate, der Prinzipienstreit selbst aber war in der Haupt-

sache immer nur der durch die ganze Scholastik sich hindurchziehende Streit um Nominalismus und Realismus in ihren verschiedenen Formen, ein Streit, der freilich im Grunde ebenso tief in die Psychologie als in die Ontologie eingreift, weil es sich ja in demselben im Grunde ebensowohl und vielleicht noch mehr um die Prinzipien der Erkenntniß als um objektive Verhältnisse handelte. Obwohl aber die Scholastik keine eigentliche Kritik der Vernunft anstellte, so mußte sie doch auch, wenigstens vorübergehend, die Frage um das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung in's Auge fassen. Auch Abälard konnte diese wichtige Frage nicht ganz umgehen, besonders in dem Kampfe gegen Diejenigen, welche sein dialektisches Verfahren ganz und gar mißbilligten, und welche ihm vorwarfen, daß er das Dogma seiner subjektiven Meinung, die Offenbarung der Vernunft unterwerfe, und somit ihre Nothwendigkeit läugne und das Wesen des Christenthums zerstöre. Er behandelt daher auch diese Haupt-Frage sogleich am Anfange seiner introductio ad theologiam, bevor er noch zur eigentlichen Theologie, d. h. zur Darlegung seiner Lehre von Gott und dessen Wohlthaten übergeht. Es frägt sich nun, wie er dieses Verhältniß bestimmt habe. Wir wollen, um seine eigentliche Meinung in dieser Beziehung kennen zu lernen, ganz objektiv seinen Gedankengang, wie er ihn in seiner introductio ad theologiam entwickelt, angeben, weil er hier mehr als in allen übrigen Schriften das fragliche Verhältniß zwischen Vernunft und Offenbarung, philosophischer Forschung und Autorität, Glauben und Wissen bespricht. Nebenbei aber wollen wir zur näheren Erklärung über seine Ansicht auch die vorzüglich hieher einschlägigen Stellen aus seinen andern Werken anführen.

Den Glauben (den Abälard nebst der Liebe und den Sakramenten als das zur Seligkeit Nothwendigste bezeichnet, und wovon ihm die Hoffnung nur eine species ist) definirt er als ein Fürwahrhalten von Dingen, die nicht offenbar sind — existimatio rerum non apparentium. *) — Der Glaube ist das erste und der Grund aller Güter, denn ohne ihn kann man weder hoffen noch lieben; nach dem Apostel Paulus ist er sperandarum rerum substantia, argumentum non apparentium, substantia — d. h. soviel als Grundlage, argumentum, d. h. Ueberzeugung (probatio), und zwar von unsichtbaren Dingen; denn was offenbar ist, wird nicht geglaubt im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern eingesehen; das ist eben das Verdienst des Glaubens, Das als wahr anzunehmen, was nicht offenbar ist; den Gläubigen ist die Verheißung gegeben: Ihr werdet die Wahrheit erkennen (cognoscetis veritatem). Nicht weil man einsieht, muß man glauben, sondern glauben muß man, damit man zur Einsicht gelange, denn „so lange wir im Körper sind, pilgern wir ferne von Gott, wir wandeln im Glauben und nicht im Schauen; erst wenn wir hingelangen, wird es Schauen sein, nicht Glaube". **) Es kann zwar der Glaube sich auch auf offenbare Dinge beziehen, wenn man nämlich nicht Worten, sondern gegenwärtigen Dingen selber glaubt, wie sich z. B. dereinst durch offenbares Schauen die göttliche Weisheit den Heiligen zur Betrachtung darbieten wird, aber in diesem Falle wird das Wort Glaube nur im uneigentlichen Sinne angewendet, eigentlich bezieht sich der Glaube nur auf Verborgenes. Wenn wir aber hier vom Glauben reden, so handelt es

---

*) Introd. ad theol. lib. I. cap. 1.

**) Ibid. cap. 2.

sich zunächst nicht um einen Glauben an solche Dinge, die sich zwar auf Gott beziehen, aber doch nicht geglaubt werden müssen, wie z. B. daß Gott morgen regnen lasse, sondern um den Glauben an Das, was zu glauben zur Seligkeit nothwendig ist, um den katholischen Glauben, wie er in den Bekenntnissen der Apostel und Heiligen deutlich ausgesprochen ist, und von dem es im Athanasischen Symbolum heißt: „Wenn Jemand diesen Glauben nicht ganz und unverletzt bewahrt, so kann er nicht selig werden." Dieser katholische Glaube aber bezieht sich zum Theil auf die Natur und das Wesen Gottes, zum Theil auf seine Wohlthaten und Anordnungen. *)

Nach dieser allgemeinen Erklärung, in welchem Sinne er das Wort Glaube nehme, legt Abälard **) die christliche Lehre vom Wesen Gottes dar, namentlich von der Trinität und dem Verhältnisse der göttlichen Personen zu einander, das er in seiner Weise, wie wir später sehen werden, zu erklären sucht; und erst im weiteren Verlaufe, wo er zur Bekräftigung der Trinitätslehre Zeugnisse nicht bloß aus dem alten Testamente und den Werken der Kirchenväter, ***) sondern auch aus den Schriften von heidnischen Philosophen und Häretikern anführt, †) macht er wieder einige Bemerkungen, welche auf seine Ansicht über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben oder vielmehr zur geoffenbarten Wahrheit einiges Licht werfen. Weil es ihm nämlich zum Vorwurfe gemacht wurde, daß er den Glauben auf menschliche Gründe baue, indem er zur Vertheidigung

---

*) Introd. ad theol. lib. I. cap. 3 et 4.

**) Ibid. cap. 5 — 13.

***) Ibid. cap. 13 — 14.

†) Ibid. cap. 15. — lib. II. cap. 2.

des christlichen Glaubens sich nicht bloß auf die Autorität der heil. Schrift und der Väter, sondern auch auf die Zeugnisse der alten heidnischen Philosophen berufe, und so den wesentlichen Unterschied zwischen Christenthum und Heidenthum aufhebe oder wenigstens verwische, so gibt ihm dieser Vorwurf Anlaß, sich wegen seiner Berufung auf heidnische Schriftsteller zur Bekräftigung des Glaubens zu vertheidigen und zugleich sich über das Verhältniß der Vernunftgründe zum Glauben weiter zu verbreiten.

Gegen einen solchen Vorwurf, sagt er, habe sich schon Hieronymus vertheidigen müssen durch die Bemerkung, daß beinahe alle früheren Kirchenväter, ja die heil. Schrift selbst sich mitunter auf heidnische Schriftsteller berufen, und daß man auch von Häretikern das Gute, das sie haben, annehmen dürfe; denn die Güter Gottes können ja durch Ungläubige nicht befleckt werden, weßhalb auch Ungläubige die Taufe spenden können. Sind denn nicht auch Bileam und die Magier aus dem Morgenlande Heiden gewesen? Auch Augustinus scheut sich nicht, die Sibylle und den Virgil anzuführen und in der heiligen Schrift geben sogar Dämonen Zeugniß, und auch die Natur selbst steht da als ein immerwährendes Zeugniß des Schöpfers. Man muß also den Gegnern die Waffe aus der Hand winden und gegen sie selber gebrauchen. Selbst das Evangelium betrachtet die Heiden nicht als ganz verlassen von Gott; „was von Gott bekannt ist," sagt Paulus, „ist ihnen offenbar geworden, denn Gott enthüllte es ihnen." Und wenn, wie auch Augustinus annimmt, z. B. die Stelle bei Virgil in seiner Ecloge an Pollio als eine Prophezie auf Christus zu nehmen ist, ist das nicht ein Beweis dafür, daß auch Heiden manchmal höhere Inspirationen hatten, wenn sie dieselben auch nicht richtig verstanden? Was aber von

Gott ist, kann durch die Bosheit und Verkehrtheit der Menschen nicht befleckt werden. Insofern können also auch Ungläubige Zeugniß ablegen für die Wahrheit, und gerade diese Zeugnisse müssen uns noch mehr in Erstaunen setzen und die Gegner beschämen. Zudem habe ich die Zeugnisse der Philosophen nicht einmal aus ihren Schriften, deren ich nur wenige kenne, sondern aus den Schriften der Väter gesammelt. Zuerst also muß man immer die Zeugnisse Anderer beachten, mögen sie herkommen, woher sie wollen, dann aber auch durch Vernunftgründe Das, was sie bezeugen, zu begreifen suchen, wie denn der heil. Augustin sagt: „Vor Allem geziemt es sich, die Autorität menschlichen Gründen voranzusetzen, besonders aber stützen wir uns in Dem, was sich auf Gott bezieht, sicherer auf Autorität, als auf menschliches Urtheil." *)

Wenn nun der Glaube an Gott und die Trinität das Fundament jedes anderen Glaubens ist, und wenn von der Erkenntniß der göttlichen Natur alle übrigen Güter abzuleiten sind, so müssen wir vor Allem hierüber Autoritäten, dann aber auch Vernunftgründe hören, um die Gegner abwehren zu können. Durch alle Gründe aber verheißen wir nicht, die Wahrheit zu lehren, sondern nur etwas Wahrscheinliches, der menschlichen Vernunft Näherkommendes und dem heiligen Glauben nicht Widersprechendes vorzubringen gegen Diejenigen, welche sich rühmen, durch menschliche Gründe den Glauben zu bekämpfen, und sich nur um menschliche Gründe bekümmern, die sie kennen, und leicht viele Anhänger finden, da fast Alle sinnlich und nur sehr Wenige geistlich gesinnt sind. Auch die Dialektik, obwohl sie von Böswilligen mißbraucht

*) Introd. ad theol. lib. II. cap. 1.

werden kann, muß Gott dienen. Ordnet ja doch Gott, der sogar das Böse zum Guten benützt, auch alle menschlichen Künste, die seine Gabe sind, gut, damit sie ihm dienen. Augustin und Andere erklären die weltlichen Künste und vorzüglich die Dialektik für nothwendig zum Verständniß der heil. Schrift. Augustin empfiehlt die Dialektik so sehr, daß er sie allein für eine Wissenschaft zu halten scheint, indem er sagt, sie sei die Wissenschaft der Wissenschaften, sie lerne das Lehren und das Lernen; in ihr beweise die Vernunft durch sich selbst, und schließe auf, was sie sei, und was sie wolle, sie allein wisse zu wissen, und wolle nicht bloß, sondern könne auch wissend machen. Die Dialektik ist gut, nur muß sie sich vor Streitlust und Freude an der Täuschung des Gegners hüten. Nie kann die Wissenschaft an sich böse sein, auch nicht die Wissenschaft über das Böse, die ja Jeder haben muß, um das Böse zu meiden. Nur der Mißbrauch der Wissenschaft ist zu tadeln; sie selbst aber ist nicht schuld an den Lastern eines Menschen, und darum darf man auch die Wissenschaft eines Mannes um seiner Laster willen nicht tadeln. Die vorzüglichsten Geistesmänner haben in der heiligen Lehre mehr Fortschritte gemacht durch das Studium der Wissenschaften als durch ihre Frömmigkeit und gerade die tiefsinnigsten Heiligen haben sich vor ihrer Bekehrung in der heiligen Gelehrsamkeit ausgezeichnet. Wenn auch der heil. Paulus und Augustinus an Verdienst nicht höher stehen als der heil. Petrus und Martinus, so haben sie doch nach ihrer Bekehrung eine um so höhere Gnade der Erkenntniß erlangt, je mehr sie sich vorher in den Wissenschaften auszeichneten. Freilich „das Wissen bläht auf"; aber dafür kann die Wissenschaft nichts, es kommt ja auch sonst manches Böse aus einem an sich guten Grunde, wie

auch umgekehrt; mißbrauchen kann man Alles. Wenn Jemand auf etwas Gutes stolz ist, so ist wohl der Stolz Sünde, aber nicht das Gute. Das sollen sich Diejenigen merken, welche, für ihre Unwissenheit Trost suchend, sogleich sich empören, wenn sie uns Beispiele und Gleichnisse beibringen sehen, als ob dem heiligen Glauben die natürliche Ordnung der Dinge, über welche die Philosophen eine so herrliche Kenntniß von Gott erlangt haben, und welche doch auch von Gott herrührt, nothwendig widersprechen müßte. Hat ja doch Gott selbst eine solche Freude an seiner Schöpfung, daß er sich häufig mehr durch die Natur der von ihm geschaffenen Dinge, als durch die von uns erfundenen Worte will darstellen lassen, so daß er sich mehr an der Analogie der Dinge selber, als an der eigentlichen Bedeutung unserer Worte ergötzt, so daß die heilige Schrift der Anmuth der Rede wegen statt der Worte lieber Bilder aus der Natur selbst anwenden, als bei der Einfachheit der eigentlichen Redeweise beharren will. Man tadle mich also nicht, fährt er fort, wenn ich, um einen Satz zu beweisen, aus mir oder aus den Philosophen Gleichnisse beibringe, durch die ich leichter erklären kann, was ich will. Das Verständniß ist die Hauptsache, nicht die Worte; denn „was nützt die Richtigkeit der Worte," sagt Augustin, „wenn der Hörende es nicht versteht?" *)

Was nützt ein goldener Schlüssel, wenn man nicht aufsperren kann? Oder haben vielleicht schon Andere aufgesperrt, so daß es unserer Mühe nicht mehr bedarf? oder kann man überhaupt nicht aufsperren, um die Geheimnisse des Glaubens zu verstehen? Aber warum haben dann die heil. Väter Traktate über die Trinität und dergleichen

*) Introd. ad theol. lib. II. cap. 2.

geschrieben? Oder kann man zu Dem, was ein Anderer gesagt hat, Nichts mehr hinzufügen? Oder gibt es jetzt keine Häretiker mehr, die man widerlegen muß, oder keine Zweifel, gegen welche man durch Gründe den Glauben vertheidigen und bekräftigen muß? Gerade in unserer Zeit thut das noth. Ermahnt ja doch auch der heilige Petrus: „Seid bereit zur Rechenschaft gegen Jeden, der uns wegen unseres Glaubens und unserer Hoffnung zur Rede stellt,“ und der heil. Paulus: „Eure Rede sei in der Gnade mit Salz gewürzt, damit ihr wisset, wie man einem Jeden antworten muß,“ und der heil. Augustinus (tract. de misericordia): „Wir müssen uns bestreben, zu erkennen, was wir noch nicht zu fassen im Stande sind; bittet durch Gebet, suchet durch Forschung (disputando), klopfet an durch Flehen;“ „wenn du dich also auch auf den allerfestesten Glauben stützest, so ist es doch gut, daß du auch durch Vertheidigung Das zu bekräftigen (adjuvare) verstehest, was wir glauben“ (de nupt. et concupisc.). Sodann bekämpft Abälard die Gedankenträgheit: Man solle mehr durch Gründe als durch Gewalt die Häretiker widerlegen, dadurch würden Jene besiegt und wir selbst geübt; dieser Meinung seien auch die heil. Väter gewesen. Christus hat ja den Aposteln keinen nackten, der Vernunft entbehrenden Glauben hinterlassen. Wenn man Jemand eine andere Ueberzeugung beibringen will und man darf keine Gründe vorbringen, warum er so oder so glauben soll, so müssen wir Allen Glauben schenken, sie mögen Wahres oder Falsches verkünden und uns so vertheidigen, wie der Häretiker Faustus, indem er sagte: „Das ist ein schwaches Bekenntniß, wenn man an Christus ohne Zeugen und Beweis nicht glaubt; warum vernichtet ihr die Einfalt des Glaubens, indem ihr ihn durch Urtheile und

Zeugen stützet?" Unsere Gegner berufen sich zum Troste ihrer Unwissenheit, wenn sie in Betreff des Glaubens um Dinge gefragt werden, worauf sie Nichts antworten können, auf den heil. Gregor, der von der künftigen Auferstehung sprechend, sagt: „Wir müssen wissen, daß die göttliche Wirkung, wenn sie durch die Vernunft begriffen wird, nicht wunderbar ist, und der Glaube kein Verdienst hat, wenn ihm die menschliche Vernunft einen Beweis liefert." Darum, sagen sie, dürfe man über Nichts, was zu den Geheimnissen des heiligen Glaubens gehört, mit der Vernunft forschen, sondern müsse in Allem der Autorität glauben, so weit es auch von der menschlichen Vernunft entfernt zu sein scheine. Allein so meint es Gregor sicher nicht, sonst würde er nicht bloß allen Andern, die Gründe vorbrachten, sondern auch sich selbst widersprechen, da er ja an andern Orten selbst auffordert, die Häretiker mit Gründen zu widerlegen, und denen gegenüber, die an der Auferstehung zweifeln, selber durch passende Gleichnisse aus der Natur den Glauben zu begründen (ratiocinando astruere) sucht. Dürfte man nicht untersuchen, so könnte man auch keinen Wahnglauben irgend eines Volkes widerlegen, weil Jeder sagen würde: Nach euren eigenen Grundsätzen darf man ja nicht forschen. Gregor selbst führt, wo er von der künftigen Auferstehung redet, nicht so fast das Zeugniß der Autorität, als vielmehr einen menschlichen Grund an. N i c h t w e i l e s G o t t g e s a g t h a t, w i r d e s g e g l a u b t, s o n d e r n w e i l m a n ü b e r w i e s e n w i r d, d a ß e s s o s e i, n i m m t m a n e s a n. Ein solcher auf Vernunftgründe sich stützender Glaube ist freilich verschieden von dem Glauben Abraham's, der gegen Hoffnung auf Hoffnung glaubte, und nicht auf die Möglichkeit der Natur, sondern auf die Wahrhaftigkeit des

Verheißenden achtete. Aber wenn auch die Anfänge unseres Glaubens noch kein Verdienst haben, so ist er darum doch nicht unnütz, weil die ihm folgende Liebe erlangt, was ihm fehlte. Viele, die Dem nicht glaubten, was ihnen verkündet wurde, wurden nachgehends durch die Darstellung (exhibitio) der Dinge selbst und durch die Größe der Wunder zu glauben bewogen, und wurden, wie Thomas und Paulus, im Glauben desto fester, je weniger leichtgläubig sie waren. Im Ecclesiasticus heißt es: „Wer schnell glaubt, ist leichten Herzens." Schnell aber glaubt Derjenige, welcher ohne Unterscheidung und Vorsicht sich bei Dem, was man ihm sagt, zufrieden gibt, bevor er Das, was man ihm einredet, soviel als möglich untersucht hat, ob man ihm nämlich auch Glauben beimessen dürfe. Hieronymus lobte die heil. Marcella, die ohne Gründe auch seine Autorität nicht annahm, aber jetzt suchen Viele Trost für ihre Unwissenheit darin, daß sie, wenn sie über den Glauben Etwas lehren wollen, was sie nicht auch verständlich machen können, vorzüglich jene Glaubensgluth empfehlen, die Das, was gesagt wird, bevor man es einsieht, glaubt, und es annimmt, bevor man sieht, was es denn sei, und ob es auch anzunehmen sei. Das thun sie besonders bezüglich der Trinität, die in diesem Leben ganz und gar nicht erkannt werden könne, sondern deren Erkenntniß eben das ewige Leben sei, nach dem Worte des Herrn: „Das ist das ewige Leben, daß sie dich erkennen ꝛc."; und: „Ich werde mich ihnen offenbaren." Aber es ist doch ein Unterschied zwischen Verstehen oder Glauben (intelligere seu credere) und Erkennen oder Offenbaren (cognoscere seu manifestare); das Verstehen und Glauben bezieht sich allerdings auf das Unsichtbare, während das Erkennen eine Erfahrung der

Dinge selbst durch ihre wirkliche Gegenwart ist. Allein wer da meint, was von der Trinität gesagt werde, könne in diesem Leben nicht einmal verstanden werden, der fällt in die Ketzerei des Montanus, den Hieronymus tadelt, weil er sagte, die Propheten hätten in der Extase gesprochen, und nicht gewußt und verstanden, was sie sagten. Wenn der heil. Paulus sagt: Er habe in seiner Verzückung geheime Worte vernommen, die einem Menschen nicht verstattet sei zu sagen, so sagt er das nicht, weil er selbst nicht wußte, was er gehört, sondern weil er es Andern nicht offenbaren durfte. Und aus diesem Grunde, aber nicht als wenn sie es selbst nicht verstanden hätten, haben auch die Propheten Manches dunkel ausgedrückt, was den andern Menschen erst enthüllt werden sollte in der Fülle der Zeit. Der Apostel aber befiehlt, daß Alles, was verkündet werde, so gesagt werde, daß man es auch verstehen könne, und daß man lieber ganz schweigen solle, wenn kein Prophet, d. h. kein Ausleger zugegen sei. „Beeifert euch," sagt er, „um die Geistesgaben, vorzüglich daß ihr prophezeit, d. h. bestrebet euch, daß ihr Das, was durch die Sprache (lingua) vorgebracht wird, nämlich Das, was in Worten tönt, durch die Erkenntniß verständlich machen könnet; besser sei das prophetare als das bloße lingua loqui, d. h. besser sei es, die Worte auslegen als bilden. Qui enim loquitur lingua, non hominibus loquitur, sed Deo: nemo enim audit (i. e. intelligit)." Abälard vergleicht dann, mit Berufung auf den Korintherbrief, den Glauben ohne Verständniß einer Cyther, die klingt ohne Distinktion der Töne, einer Trompete, die ein Zeichen gibt, wovon man nicht weiß, was es bedeute. „Ihr werdet in die Luft reden," sagt Paulus. Die Kraft des Tones ist das Verständniß, um dessenwillen der Ton

erfunden ist. „Was nützt," sagt Augustinus, „die Richtigkeit der Rede, wenn das Verständniß des Hörenden nicht nachfolgt, da gar keine Ursache zum Reden ist, wenn, was wir sagen, Diejenigen nicht verstehen, um deren willen wir reden, damit sie es verstehen?" „Wollet doch nicht Kinder sein am Verstande, sondern an der Bosheit seid Kinder, am Verstande aber sollt ihr vollkommen sein." Und wenn Paulus ferner sagt: „Wenn kein Erklärer (Dessen, der heil. Worte verkündet) da ist, so schweige er in der Kirche und rede nur mit sich und Gott;" heißt das nicht soviel als: Es unterstehe sich Keiner, in der Kirche zu reden, der zur Erklärung Dessen, was er sagt, nicht fähig ist, sondern der soll beim Bekenntniß seines Glaubens lieber an Gott sich wenden, der keine Auslegung braucht, als zur Belehrung von Menschen vergeblich Worte vorbringen, die man nicht versteht. Wenn aber Diejenigen, welche predigen, wenn sie Das, was sie sagen, nicht auslegen können, schweigen sollen, um wie viel mehr sollen sie schweigen, wenn sie nicht eimmal selbst verstehen, was sie sagen, und ihr ganzer Glaube mehr im Munde als im Herzen besteht, da doch der Apostel sagt: „Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit, mit dem Munde aber geschieht das Bekenntniß zur Seligkeit." Das sind blinde Führer der Blinden, nicht wissend, was sie sagen, noch worüber sie Behauptungen aufstellen; sie haben immer noch den Schleier des Moses über ihrem Herzen. So ein blinder Glaube in Betreff Gottes ist um so gefährlicher, je nothwendiger der Glaube an Gott ist, auf den alles Uebrige gebaut ist. Wie hätte man die Apostel verlacht, wenn sie gesagt hätten, sie verstünden selbst nicht, was sie sagten. Hat nicht Christus ihnen verheißen: „Der heil. Geist wird euch Alles lehren und

euch Alles einflüstern, was ich euch gesagt habe; der Geist eures Vaters ist es, der in euch redet"? Wenn wir also Mysterien von Gott behandeln, so spricht vielmehr der heil. Geist in uns, als wir selber, dem Alles zuzuschreiben ist, was wir heilsam bekennen; durch seine Belehrung verstehen wir, durch seine Eingebung besprechen wir, was wir selber nicht können, die Geheimnisse der Dreieinigkeit. In dieser Beziehung sagt auch der heilige Hieronymus, die Erzeugung des Sohnes Gottes, von der es heißt: generationem ejus quis ennarrabit, könne zwar nicht von uns, aber durch uns erklärt werden, wie es ja auch Johannes am Anfange seines Evangeliums gethan hat. Wozu werden uns denn Geheimnisse geoffenbart, wenn wir sie doch nicht verstehen sollen? Ist es ein Wunder, wenn gläubige Christen nach so vielen Beweisen verstehen, was selbst die verworfenen Heiden durch Offenbarung Gottes verstanden und erkannten, wie auch der heil. Paulus bezeugt: „Was von Gott erkennbar ist, ist ihnen offenbar, denn Gott offenbarte es ihnen;" „sie erkannten Gott, aber ehrten ihn nicht."

Will man aber einwenden: Wozu dann die vielen Traktate der heiligen Väter über den Glauben, wenn es jetzt noch so viele Zweifel gibt, die noch nicht genugsam beantwortet sind? so ist zu erwidern: Es war genug, daß die Väter jene Fragen lösten, die sie hörten, und die Zweifel ihrer Zeit widerlegten, und dadurch den Nachkommen ein Beispiel gaben, es ebenso zu machen, wie sie. Auch wir müssen die Waffen ergreifen, aber sie zuerst schmieden, nicht bloß gegen Juden und Heiden, sondern besonders gegen die Häretiker, die nicht aufhören, die Kirche zu beunruhigen.*)

---

*) Introductio ad theol. lib. II. c. 3.

Diese Stellen, welche gewissermaßen die Vorrede zur introductio ad theologiam bilden, mögen genügen, um zu zeigen, wie sich Abälard das Verhältniß der Offenbarung zur Vernunft allenfalls gedacht haben mag. Denn obwohl er in diesem ganzen Abschnitte eigentlich nur seine Lehrmethode vertheidigen und sich wegen seiner Berufung auf die Zeugnisse heidnischer Schriftsteller, die nach seiner Ansicht auch nicht von aller Offenbarung verlassen waren, sowie wegen seines Bestrebens, die kirchlichen Dogmen, die ihm ohne rationelle Erklärung und Begründung nur unverstandene Hieroglyphen sind, vernunftgerecht und verständlich zu machen, rechtfertigen will, so hat er darin doch, wenn auch nicht direkt, und noch weniger klar und erschöpfend, seine Ansicht über das Verhältniß des Glaubens zum Wissen ausgesprochen und dargelegt. Zur näheren Beleuchtung seiner Ansicht wollen wir jedoch noch einige andere hieher besonders bezügliche Stellen anführen.

Am Anfange des dritten Buches der introductio kommt er wieder auf das besprochene Verhältniß zurück, und indem er die schon vorher entwickelte Trinitätslehre näher zu begründen sucht, wirft er zuerst noch die Frage auf, ob die göttliche Erhabenheit auch durch die menschliche Vernunft erforscht und Gott durch diese von der Creatur erkannt (recognosci) werden könne, oder ob vielmehr Gott selbst durch irgend ein sinnliches Zeichen zuerst eine Kenntniß von sich gegeben habe, indem er ursprünglich gleichsam in einem Engel oder in irgend einem Geiste erschien, wie man von den ersten Eltern liest, zu denen er im Paradiese redete; und beantwortet dann diese Frage folgendermaßen: „Vielleicht ist es anfangs so geschehen, daß in irgend einer sichtbaren Gestalt der unsichtbare Schöpfer dem Menschen sich offenbarte. Wenn wir jedoch

die Kraft der Vernunft selbst genauer beachten, deren Eigenheit es ist, alles Sinnliche zu übersteigen, und Das zu erforschen, was die Sinne nicht zu erreichen vermögen, so muß gewiß, je höherer Natur eine Sache ist und je entfernter von der sinnlichen Wahrnehmung, sie mit um so größerem Rechte dem Urtheile der Vernunft anheimfallen und um so mehr das Streben der Vernunft anregen. (tanto rectius se rationis judicio — et magis in se rationis studium provocare debet.) Daher mußte auch der Mensch, da er ja vorzüglich (specialiter) durch die Auszeichnung der Vernunft dem Bilde Gottes ähnlich ist, dieselbe auf nichts Anderes mehr hinzurichten geneigt sein, als auf Den, dessen Bild, d. h. ausgeprägte Aehnlichkeit er durch sie erlangte, und man muß annehmen, daß sie vielleicht zur Erfassung keiner Sache mehr sich hinneige, als derjenigen, mit welcher sie selbst die größte Aehnlichkeit hat. Leicht ist es ja, aus Aehnlichem auf Aehnliches zu schließen und je mehr Einer einem Andern ähnlich ist, desto leichter vermag er aus sich selbst zur Erkenntniß Dessen zu gelangen, dem er selbst durch seine Natur näher steht." *)

Zu dieser für Abälard's Ansicht über das Wesen und die Kraft der Vernunft sehr bezeichnenden Stelle, die jedoch für sich allein durchaus nicht maßgebend ist, weil Abälard sich keineswegs durchgängig consequent bleibt, wollen wir nun zum Schlusse noch einige Bemerkungen aus der Einleitung zum Sic et Non **) hinzufügen, welche

---

*) Introd. lib. III. c. 1.

**) Dieses Werk, welches Petrus Lombardus sein Breviarium genannt haben soll, und den Zeitgenossen Abälard's größtentheils nur dem Titel nach bekannt war, ist erst 1836 durch Cousin

geeignet sind, seinen Standpunkt noch etwas näher zu bezeichnen.

Von der Beobachtung der Thatsache ausgehend, daß in den Schriften der heil. Väter manche widersprechende Aeußerungen vorkommen, stellt er hier zuerst den Grundsatz auf, daß man sie um dieser Widersprüche willen nicht sogleich verwegener Weise des Irrthums beschuldigen dürfe; eher müsse man an der Richtigkeit des eigenen Verständnisses zweifeln; ihre Ausdrucksweise sei manchmal ungewöhnlich, die Bedeutung der Worte verschieden, Jeder spreche eben in seiner Weise, und richte sich in seiner Rede nach der Fassungskraft und dem Bedürfnisse der Zuhörer; manche Stellen seien auch corrumpirt durch die Abschreiber. Ueberdieß seien auch die heil. Väter kein untrügliches Evangelium und hätten selber Manches retraktirt, manchmal hätten sie auch mehr fremde als ihre eigenen Meinungen ausgesprochen, und oft bloß Vermuthungen aufgestellt; oder sie hätten, wie auch das Evangelium selbst, hie und da nur accommodationsweise (juxta opinionem hominum magis quam secundum veritatem rerum) gesprochen, wie das auch bei Dichtern und Philosophen und im gewöhnlichen Leben oft genug der Fall sei (z. B. heute scheint der Mond nicht, die Sonne ist heute heiß u. dgl.); auch müsse man, wenn man auf entgegengesetzte Aussprüche stoße, die Verschiedenheit der Zeiten und Umstände wohl berück-

---

edirt worden. Es ist eine Zusammenstellung von 158 scheinbar sich widersprechenden Aussprüchen der heil. Väter, die Abälard wenigstens theilweise jedenfalls schon vor dem Concilium zu Soissons, also in der ersten Zeit seiner schriftstellerischen Thätigkeit, gemacht hat, obwohl er sie erst viel später abgeschlossen haben mag.

sichtigen, unter denen sie gethan worden seien: wenn man alles Dieses beachte, werde man die Widersprüche leicht lösen können. Ist aber der Widerspruch unlösbar, fährt er fort, so muß man die Autoritäten vergleichen und abwägen. Denn es ist ja bekannt, daß auch sogar die Propheten manchmal die Gabe der Prophezie entbehrt, und hie und da ex usu prophetandi, wenn sie den Geist der Prophezie zu haben glaubten, durch ihren eigenen Geist Falsches verkündet haben, und daß dieß zu ihrer Bewahrung in der Demuth zugelassen worden sei. Petrus selbst ist sogar nach der Ausgießung des heil. Geistes noch in Irrthum verfallen bezüglich der Nothwendigkeit der Beschneidung und der Beobachtung des alten Ritualgesetzes. Wenn aber sogar die Apostel nicht ganz frei von Irrthümern waren, so ist es kein Wunder, wenn sich auch in den Schriften der Väter manches Irrige findet. Darum darf man sie jedoch keineswegs gleichsam der Lüge beschuldigen, weil sie jedenfalls ohne böse Absicht und nur aus Liebe, um zu erbauen, geredet haben. Ebendarum nun, weil sich die Heiligen selbst nicht für unfehlbar hielten, haben sie auch nicht bloß selber Manches retraktirt, sondern auch den Nachkommen die Freiheit eingeräumt, sie zu corrigiren. Dergleichen Schriften sind daher zu lesen nicht mit der Nothwendigkeit zu glauben, sondern mit der Freiheit zu urtheilen. Nur die kanonischen Schriften des alten und neuen Testamentes sind hievon ausgenommen; wenn man hier auf eine Ungereimtheit stößt, so muß man immer denken: entweder ist der Text unrichtig, oder der Erklärer hat geirrt, oder du verstehst es nicht; in diesen eine Abweichung von der Wahrheit anzunehmen, ist häretisch, ihnen muß man unbedingten Glauben schenken; bezüglich aller Späteren aber gilt der Satz: Prüfet Alles und das Beste

behaltet. Nach diesen Vorerinnerungen wollen wir verschiedene durch den Widerspruch, den sie zu haben scheinen, zur Untersuchung auffordernde Aussprüche der heil. Väter zusammenstellen, welche die jungen Leser zur größten Uebung in Untersuchung der Wahrheit anreizen und sie dadurch scharfsinniger machen sollen. Das ist ja der Schlüssel der Weisheit, das beständige Fragen nämlich, wozu auch Aristoteles auffordert, wenn er sagt: „Vielleicht ist es schwer, über dergleichen Dinge mit Zuversicht eine Erklärung abzugeben, wenn sie nicht häufig abgehandelt worden sind. Ueber jeden Punkt aber zu zweifeln wird nicht unnütz sein.“ Denn durch Zweifeln kommen wir zur Untersuchung, durch Untersuchen erfassen wir die Wahrheit, wie ja auch die Wahrheit selbst sagt: „Suchet und ihr werdet finden, klopfet an und es wird euch aufgethan werden.“ Das wollte uns auch Christus durch sein eigenes Beispiel lehren und ließ sich daher in seinem 12ten Jahre fragend unter den Lehrern finden, indem er uns vielmehr das Vorbild eines Schülers gab durch Fragen, als eines Lehrers durch Predigt, da er doch die volle göttliche Weisheit selbst ist.

An diese Auszüge aus der Vorrede zum Sic et Non, die auf die Ansicht Abälard's über das Verhältniß des Glaubens zur wissenschaftlichen Forschung einiges Licht werfen, könnten wir nun noch einige Sätze aus der ersten These anreihen, in welcher unter der Ueberschrift: quod fides humanis rationibus sit adstruenda, et contra, einzelne Aussprüche der heil. Väter zusammengestellt sind, die theils die Untersuchung anempfehlen, theils davor warnen. Allein für's Erste sind alle diese Aussprüche sowohl pro als contra nicht von Abälard selbst und geben darum keinen Aufschluß über seine eigene Meinung, und für's

Zweite hat er selbst eine Auflösung dieser scheinbaren Antinomien nicht einmal angedeutet, sondern die Sätze unvermittelt nebeneinandergestellt. Zwar könnte man sagen, jedenfalls huldige Abälard der Ansicht Derer, welche für die Begründung des Glaubens durch menschliche Beweise sprechen, sonst hätte er ja das Werk überhaupt nicht geschrieben, allein das ist ja eben die Frage, in welchem Sinne er von der Vernunft eine solche Begründung des Glaubens hoffte oder verlangte; und hierüber finden wir in diesem ersten Kapitel des Sic et Non durchaus keinen Aufschluß.

Die bereits angeführten Stellen müssen uns also genügen, um aus ihnen Abälard's Ansicht über die Berechtigung der freien Forschung in Glaubenssachen und über das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung zu erkennen; wir werden in all seinen Schriften keine andere Stelle finden, worin eine bestimmtere und ausführlichere Erklärung gegeben wäre.

Fassen wir nun Alles zusammen, so sehen wir bei Abälard durchweg ein entschiedenes Streben nach klarer Erkenntniß Dessen, was nicht gesehen werden kann, und insofern immerhin Gegenstand des Glaubens ist, und einen manchmal sogar in Bitterkeit übergehenden Kampf gegen Diejenigen, welche aus Furcht vor Gefährdung des Glaubens ein solches Streben mißbilligten und der Vernunft das Recht nicht zugestehen wollten, in Glaubenssachen zu untersuchen. Und daran ist im Grunde, wenn wir seine ihm eigene Bitterkeit, die jedoch natürlich in allen dergleichen Kämpfen bei beiden Partheien sich geltend zu machen pflegt, abrechnen, Nichts zu tadeln, wenn er nur den rechten Punkt getroffen hat. Denn angeboren ist dem Menschen, wie überhaupt der Trieb nach Glückseligkeit,

so auch insbesondere der Trieb nach befriedigender Erkenntniß; nicht bloß Herz und Gemüth sucht Befriedigung, sondern auch der Verstand. Wenn aber Jemand auch alle physikalischen und historischen Wissenschaften inne hätte, so könnte er darin doch nicht volle Befriedigung finden, so lange er nicht Aufschluß hat über das Wesen seiner eigenen Natur, wie über sein Verhältniß zu Gott und der Welt; alles andere Wissen gewinnt erst Einheit und Bedeutung durch diese Erkenntniß unser selbst und der Welt im Lichte Gottes. Diese Erkenntniß erst wirft ein helles Licht auf alles Andere und ist darum ein Bedürfniß für den Menschen, und in diesem angebornen Bedürfnisse nach möglichst vollständiger und von Beimischung menschlicher Irrthümer ungetrübter, klarer und richtiger Erkenntniß der Wahrheit hat die Philosophie ihren Grund; weßhalb man, wie Tertullian sagt, die menschliche Seele sei von Natur aus christlich (das heißt wohl nichts Anderes, als „für das Christenthum bestimmt und darauf angelegt“), gewiß mit demselben Rechte sagen könnte, der Mensch sei von Natur aus philosophisch. Wie sich also eigentlich kein Mensch der Religion ganz und gar entschlagen kann, weil ihm, zwar nicht die Religion selbst, aber doch das Bedürfniß danach angeboren ist, so auch nicht der Philosophie, oder doch wenigstens des allgemeinen Strebens nach wissenschaftlicher, in sich geordneter Erkenntniß, weil jedem Menschen zwar nicht der fertige Gedanke, oder gar ein ganzes System, aber doch das Bedürfniß, zu denken, angeboren ist. Der philosophische Trieb ist also dem Menschen ebensosehr angeboren, als der religiöse; und das ist eben der Grund des innigen Zusammenhanges zwischen Philosophie und Religion; das ist der Grund, warum die Philosophie in ihrer höchsten Entfaltung immer das reli-

giöse Problem in Betracht zieht. Denn die Philosophie strebt nach wissenschaftlicher Erkenntniß der letzten Gründe alles Daseins. Insofern nun Gott der letzte Grund alles Seienden ist, die Verbindung des Menschen aber mit Gott durch die Religion hergestellt wird, kann die Philosophie die Religion und Theologie nicht umgehen, so wenig als irgend ein Mensch von der Religion im Allgemeinen gänzlich Umgang nehmen kann. Ganz indifferent gegen die Religion aber kann Niemand sein, weil der Mensch kein in bloßer Naturnothwendigkeit aufgehendes Wesen ist, sondern durch seine Freiheit über der Natur und ihren nothwendigen Gesetzen steht und durch sie auch in einer angebornen Beziehung zum Uebernatürlichen, Unendlichen und Ewigen. Das Endliche ist nicht die eigentliche Heimath des menschlichen Geistes; darum findet er im Endlichen nie seine Ruhe, wenn er auch die ganze Welt der Endlichkeit durchwandert. In dieser natürlichen Beziehung des Menschen zum Unendlichen liegt der subjektive Grund der Religion überhaupt. Das Unendliche aber ist seinem Wesen nach unfaßbar, es faßt und begreift sich nur selbst, es geht über die Grenzen des endlichbeschränkten Geistes hinaus, und kann darum von diesem nie begriffen werden. Man mag sich daher das unendliche göttliche Wesen denken, wie man will, so kann man es dem menschlichen Geiste gegenüber nie anders denken, denn als frei, eben weil es über ihn hinausgeht; nicht nach seinem eigenen beschränkten Maßstabe kann der Mensch es bemessen, weil es alle Schranken, alles Maß und alle menschlichen Begriffe übersteigt. Mit dem Begriffe der Unendlichkeit Gottes ist der Begriff der absoluten Freiheit nothwendig verbunden. Wie die unumschränkte Unendlichkeit die nothwendig zu

denkende Voraussetzung alles Endlichen ist, so ist die absolute Freiheit die nothwendige Voraussetzung alles Bedingten und Abhängigen. Weil der Mensch und alle Dinge in der Welt bedingt und abhängig sind, darum ist Gott, als der Urgrund von Allem, nothwendig als das unabhängigste freieste Wesen zu denken. Die Abhängigkeit des Menschen von Gott ist der klarste Beweis für die absolute Freiheit Gottes. Die Freiheit Gottes läugnen, heißt daher Gott selber läugnen, und damit zugleich auch die menschliche Freiheit in Abrede stellen. Denn mit dem Begriffe der absoluten Freiheit Gottes steht und fällt auch der Begriff der relativen Freiheit des Menschen. Wird aber die Freiheit des Menschen geläugnet, so wird dadurch nicht bloß alle Religion, sondern auch alles Denken, als eine freie Thätigkeit, aufgehoben; denn das Denken ist dann nur mehr ein sich selbst mit Nothwendigkeit vollziehender Vernunftprozeß, und die Religion nur mehr ein nothwendiges, unbedingtes Abhängigkeitsverhältniß. Die relative Freiheit des Menschen ist die nothwendige Voraussetzung wie der Philosophie, so der Religion. Seine relative Abhängigkeit ist die eine, seine relative Freiheit aber die andere Vorbedingung der Religion; denn Religion ist ein freies Wechselverhältniß des Menschen zu Gott, nur wenn er frei ist, kann der Mensch religiös sein. Mit der angebornen natürlichen Freiheit ist jedoch dem Menschen erst die Anlage und Empfänglichkeit für Religion gegeben, aber noch nicht die Religion selber. Von Natur aus steht der Mensch nur in einer nothwendigen Beziehung zu Gott, weil er von ihm abhängig ist; von Natur aus kann er also durch die Kraft seiner Vernunft nur diese nothwendigen Beziehungen seiner selbst zu Gott erkennen. Diese natürliche Erkenntniß Gottes aber kann im Grunde nur negativ

sein, weil der Mensch durch sie nur so viel von Gott kennt, daß er ihn nicht kennt. Die freien Beziehungen Gottes zum Menschen, die positiven Bestimmungen seines Willens kann dieser nie aus sich selbst erkennen, und ebensowenig aus der Natur der Dinge, weil in allen diesen bloß nothwendige Naturgesetze sich offenbaren, über welche er ja eben durch seine Freiheit erhaben ist, und aus denen er darum Nichts lernen kann bezüglich seines freien Verhältnisses zu Gott und seiner eigenen freien Bestimmung. Eine positive Gotteserkenntniß kann also der Mensch von Natur aus nie haben, noch auch durch seine natürliche Kraft erwerben. Darum kann auch der Mensch nie selber eine Religion machen, weil die Religion nicht auf dem natürlichen, nothwendigen Verhältnisse des Menschen zu Gott, sondern auf dem freien Verhältnisse Gottes zum Menschen beruht. Trotz seiner Freiheit und Vernünftigkeit, wodurch er schon von Natur aus Gott ähnlich ist, kann sich der Mensch doch nicht zur positiven Erkenntniß Gottes erheben, sondern er kann von Gott immer nur soviel erkennen, als dieser ihm offenbart. Darauf beruht die Nothwendigkeit einer Offenbarung Gottes für den Menschen, die, insofern sie das natürliche nothwendige Wechselverhältniß Gottes und des Menschen voraussetzt, jedenfalls übernatürlich ist. Eine solche Offenbarung kann nun freilich nicht gedacht werden ohne eine freie Herablassung, und insofern Herablassung nicht ohne eine Art von Einschränkung möglich ist, auch nicht ohne eine gewisse Selbstbeschränkung Gottes durch das Eingehen in zeitlich-begrenzte menschliche Formen. Eine solche Selbstbeschränkung und Herablassung widerspricht aber dem an sich unendlichen Wesen Gottes durchaus nicht, eben weil er frei ist, was er gerade dann nicht wäre, wenn er in seiner absoluten

Unumschränktheit und Unendlichkeit verharren müßte und daher sich nicht offenbaren könnte. Wenn also Gott selbst in ein freies Verhältniß zum Menschen tritt, kann er allerdings auch positiv von Diesem erfaßt werden, nicht zwar nach seinem unendlichen, unbegreiflichen und unzugänglichen Wesen, aber nach seiner That und Offenbarung. Erst durch eine solche übernatürliche Offenbarung nun kann Religion entstehen, denn das natürliche Verhältniß des Menschen zu Gott ist nur ein nothwendiges Abhängigkeitsverhältniß, aber keine Religion, und ist auch nicht hinreichend, eine Religion zu begründen. Insofern kann also von einer natürlichen Religion eigentlich gar nicht die Rede sein, jede wirkliche Religion, sei sie nun wahr und unverfälscht oder durch mythologische Vorstellungen getrübt, setzt eine ursprüngliche Offenbarung voraus, und beruft sich in der That auf eine solche; keine gibt sich selbst für ein menschliches Machwerk oder menschliche Erfindung aus.

Weil also der Mensch frei ist, und durch seine Freiheit von Anbeginn der bloßen Naturnothwendigkeit entrückt und in eine höhere, übernatürliche Welt eingereiht ist, darum bedarf er nothwendig einer höheren Offenbarung, um das übernatürliche Ziel seiner Bestimmung zu erkennen. Aber eben in seiner Freiheit liegt auch die Möglichkeit einer Verkehrung, Fälschung und Trübung der göttlichen Offenbarnng. Diese letztere, als von Gott kommend, kann allerdings an und für sich nichts Anderes enthalten, als reine und lautere Wahrheit, wenn auch in ihr nicht sogleich die ganze und volle Wahrheit auf einmal gegeben wird, sondern zum Zwecke der Erziehung des Menschen je nach dem Stande seiner jeweiligen Empfänglichkeit und allmähligen Entwicklung auch hier ein gewisses Gesetz des Fortschrittes eingehalten wird; und insofern darf der Mensch

an der Wahrheit der Offenbarung, die er unmittelbar von Gott empfängt, nicht im Mindesten zweifeln; der geringste Zweifel und das leiseste Mißtrauen wäre Sünde, sobald er ihren göttlichen Ursprung kennt; er muß ihr unbedingt Glauben schenken, ohne sich zuerst durch eigene Untersuchung überzeugen zu wollen. Denn abgesehen von der Sündhaftigkeit des Mißtrauens gegen Den, von dem er weiß, daß Er der Wahrhaftige ist, was könnte er denn untersuchen und wovon sich überzeugen wollen? Ob Gott ihm wirklich die Wahrheit gesagt habe? Aber die göttliche Offenbarung, die im Grunde doch nur dem Menschen sein von Gott ihm bestimmtes übernatürliches Ziel bekannt machen und ihm sagen will, was er zu thun habe, um mittelst seiner Freiheit dieses Ziel zu erreichen, enthält ja nicht etwa gewisse an und für sich bestehende, vom Willen Gottes unabhängige Wahrheiten, sondern lediglich solche, die nur im Willen Gottes ihren Grund haben, und deren Verwirklichung eben von dem freien Verhalten des Menschen abhängt. Hat nun Gott einmal seinen Willen erklärt, so ist gar Nichts mehr zu untersuchen. Die Offenbarung, als Willenserklärung Gottes an den Menschen gefaßt, ist zunächst nicht eine Enthüllung von verborgenen Geheimnissen, sondern ein Gebot zur Freiheitsprobe. Faßt man aber die Offenbarung als Gebot, so ist es gar nicht möglich, zu zweifeln oder zu fragen, ob das Gebot wahr ist; höchstens könnte man zuerst noch untersuchen wollen, ob die an die Erfüllung oder Uebertretung desselben geknüpfte Verheißung und Drohung wahr ist; aber auch davon könnte der Mensch sich nicht anders überzeugen, als durch eigene freie That, entweder durch Gehorsam oder Ungehorsam, wodurch ihm jedenfalls die Augen aufgehen müssen und er die Wahrheit erkennen wird, ent-

weder zu seinem Heile oder zu seinem Verderben. Bei einer unmittelbaren Offenbarung Gottes an den Menschen handelt es sich also lediglich um gläubige Annahme des göttlichen Wortes und um Erfüllung seines Gebotes; Zweifel und Untersuchung finden hier keine Stelle und werden, wenn sie stattfinden, unmittelbar zur Sünde.

So steht es um das ursprüngliche Verhältniß des Menschen und seiner Freiheit zu Gott und seiner Offenbarung. Anders aber muß sich die Sache jedenfalls gestalten im Laufe der geschichtlichen Entfaltung und Ausbreitung des menschlichen Geschlechtes. Denn wenn alle Menschen, ihre Abstammung von Einem Paare vorausgesetzt, Glieder einer einzigen großen Familie sind, so ist für Alle auch nur eine einzige Offenbarung nothwendig und hinreichend, ja im Grunde auch nur eine einzige möglich, weil, was für Einen gilt, zugleich für Alle ewige Giltigkeit hat. Es braucht und kann daher nicht jedes einzelne Individuum eine besondere, unmittelbare Offenbarung empfangen; die einmal gegebene pflanzt sich durch menschliche Vermittlung weiter, indem die solidarische Gesammtheit für die unverfälschte Ueberlieferung bürgt und haftet, so daß an einer etwaigen Verfälschung und Trübung derselben durch menschliche Bosheit jedenfalls Gott keine Schuld trägt. Wenn es aber je ein Rathschluß Gottes ist, daß trotz der individuellen Freiheit des Einzelnen das Ziel, um dessen willen er den Menschen geschaffen hat, wenigstens im Allgemeinen unter allen Bedingungen erreicht werde, und daß die Erreichung dieses Zieles wohl für den Einzelnen, aber nicht für die Gesammtheit des ganzen Menschengeschlechtes von der menschlichen Freiheit abhänge, so ist es auch Sache Gottes, dafür zu sorgen, daß, trotz des möglichen Mißbrauches der menschlichen

Freiheit und troß aller Verkehrtheiten und Irrthümer, auch seine Offenbarung, wenigstens im Allgemeinen, nie ganz aus der Welt verschwinde, sondern unverfälscht erhalten werde von Anfang bis zum Ende der Welt. Ungeachtet dieser providentiellen Fürsorge Gottes ist es aber vermöge der menschlichen Freiheit immerhin möglich, daß sogar die Mehrzahl der Menschen in die finsterste Nacht des Wahnes und Irrthumes versinke, und daß die Wahrheit und Reinheit der ursprünglichen Offenbarung selbst bei ganzen Völkern durch menschliche Lügen getrübt werde. Hat nun auch unter solchen Verhältnissen der Mensch die Pflicht, unbedingt Dem Glauben zu schenken und Folge zu leisten, was ihm als göttliche Offenbarung von andern Menschen dargeboten wird? Ist es auch in diesem Falle, wo die göttliche Offenbarung an menschliche Vermittlung geknüpft erscheint, unerlaubt, wenigstens dafür eine Bürgschaft zu suchen, ob das ihm Dargebotene wirklich von Gott ist? Gewiß nicht. Denn wenn er auch von der Nothwendigkeit einer göttlichen Offenbarung fest überzeugt ist, weil er die natürliche Kraft der Vernunft wohl kennt und einsieht, daß diese nie die Quelle einer übernatürlichen Wahrheit sein kann, und wenn er zudem ein solches Vertrauen auf die göttliche Vorsehung hat, daß er fest glaubt, irgendwo in der Welt müsse doch die unverfälschte göttliche Offenbarung zu finden sein und daher auch eine unter Gottes Leitung stehende Unfehlbarkeit menschlicher Vermittlung annimmt, so bleibt es doch noch zweifelhaft, ob da oder dort diese Unfehlbarkeit sei. Und hier hat die prüfende Untersuchung ihre volle Berechtigung sowohl für Den, der die Wahrheit und den wahren Glauben erst sucht, als für Den, der sich denselben, obwohl er ihn schon hat, auch zum klaren Bewußtsein bringen will, um sich selbst und jedem Andern darüber

Rechenschaft geben zu können. Auch unter der Voraussetzung der Nothwendigkeit der Offenbarung und des wirklichen Bestandes einer unfehlbaren Autorität, wodurch sie vermittelt wird, bleibt also immer noch ein großes Feld für den Zweifel und die forschende Thätigkeit der menschlichen Vernunft. Wer auf solche Weise zweifelt und prüft, indem er einen vernünftigen Grund für seinen Glauben sucht, oder das richtige Verständniß desselben zu finden trachtet, der macht dadurch noch nicht die Vernunft zum Maßstab und zur Richterin der Offenbarung und des Glaubens, und zweifelt nicht an der Wahrhaftigkeit Gottes und der Untrüglichkeit seines Wortes, sondern nur an der menschlichen Unfehlbarkeit und Treue.

Jedenfalls also hat die Vernunft und die Philosophie auch Etwas zu thun, um den Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit zu führen, sei es, daß er die wahre Offenbarung erst sucht, sei es, daß er dieselbe, so viel als möglich, auch nach allen Seiten hin richtig erkennen und sich vor einer falschen Auffassung ihrer Mysterien sicher stellen will; es kommt nur darauf an, die wahre Stellung der Vernunft zum Glauben, der Philosophie zur Offenbarung, der freien Forschung zur Autorität richtig zu erkennen. Hiebei kann aber natürlich der, nicht gegen die Wahrheit, sondern gegen den Irrthum gerichtete, auf Ausscheidung des Wahren und Falschen bedachte Zweifel nicht ausgeschlossen werden, im Gegentheil, er gibt, indem er aus der Liebe zur Wahrheit hervorgeht, den Impuls zur Untersuchung. Insofern hat Abälard allerdings Recht, wenn er mit Berufung auf Aristoteles diesen Zweifel als Ausgangspunkt der Philosophie betrachtet und, wie wir oben gesehen haben, in seiner Vorrede zum „Sic et Non" sagt: „Durch Zweifeln kommen wir zur

Untersuchung, durch Untersuchen erfassen wir die Wahrheit.“ Damit ist weder dem Skepticismus das Wort geredet, noch auch gesagt, daß man die Wahrheit durch Untersuchung in und aus der Vernunft finden könne. Der Glaube wird durch diesen Grundsatz durchaus nicht angetastet, sondern höchstens einer Prüfung unterworfen, und diese wird er wohl aushalten können, wenn er ächt ist. Es kann ja zwischen der geoffenbarten Wahrheit, wenn sie auch nicht aus der Vernunft abgeleitet werden kann, weil sie über ihr steht, und der Vernunft als solcher kein Widerspruch bestehen. Es kann daher der Glaube auch die schärfste Kritik aushalten und der strengste Philosoph zugleich von dem innigsten Glauben beseelt sein. Davon ist auch Abälard vollständig überzeugt. Das bestätigt ein freilich erst später, nach seiner Verurtheilung auf dem Concilium zu Sens, geschriebener Brief *) Abälard's an Heloise, welche, durch die vielen gegen denselben erhobenen Anklagen ängstlich gemacht, ihn bezüglich seines Glaubens um eine Erklärung gebeten hatte, worin er sagt: „Die Logik hat mich der Welt verhaßt gemacht. Es sagen nämlich die verkehrten Verkehrer, daß ich in der Logik ganz vorzüglich sei, in Paulus aber nicht wenig hinke; und während sie die Schärfe des Geistes rühmen, stellen sie die Reinheit des christlichen Glaubens in Abrede. .... Ich will nicht so Philosoph sein, daß ich gegen Paulus ausschlage, nicht so Aristoteles sein, daß ich von Christus ausgeschlossen

*) Dieser Brief befindet sich auszugsweise in dem gegen den heil. Bernhard und die übrigen Gegner Abälard's gerichteten Vertheidigungsschreiben Berengar's, des eifrigsten Schülers Abälard's, zu Gunsten seines Meisters, als ein Beleg von dessen Rechtgläubigkeit. Op. Ab. Paris 1626. pag. 308.

werde; denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel, in dem ich selig werden soll. Ich bete Christum an, der zur Rechten des Vaters herrscht. Ich umfasse ihn mit den Armen des Glaubens in dem vom heiligen Geiste angenommenen jungfräulichen Fleische, ihn, der Herrliches wirkt in göttlicher Kraft. Und damit die ängstliche Besorgniß und alle Zweifel aus deinem Herzen ausgetrieben werden, so habe von mir die Ueberzeugung, daß ich auf jenen Felsen mein Gewissen gegründet habe, auf welchen Christus seine Kirche gebaut hat. (Folgt ein kurzes Glaubensbekenntniß.) Das ist also der Glaube, auf dem ich ruhe, aus dem ich die Sicherheit meiner Hoffnung ziehe; auf diesen festgestellt zum Heile, fürchte ich nicht das Bellen der Scylla, verlache ich den Strudel der Charybdis, erschrecke ich nicht vor den todbringenden Gesängen der Sirenen. Wenn der Sturm daherbraust, werde ich nicht erschüttert, wenn die Winde toben, werde ich nicht bewegt; denn ich bin auf einen festen Felsen gegründet."

Daraus geht wohl deutlich hervor, daß Abälard bei allem Streben nach begrifflicher Erkenntniß am Prinzip des Glaubens festhielt, und wenn er die Regeln der Dialektik auf den Inhalt des Glaubens angewendet wissen wollte, dabei von der Voraussetzung ausging, daß zwischen der Offenbarung und der Vernunft gar kein prinzipieller Widerstreit bestehen könne, sonst müßte er entweder mit Aristoteles oder mit Paulus brechen; aber niemals will er weder das Eine noch das Andere. Er will nicht die Offenbarung bei Seite setzen, oder für überflüssig oder wenigstens für nicht absolut nothwendig erklären, noch ist er der Meinung, als wären die geoffenbarten Wahrheiten mit den sogenannten Vernunft-Wahrheiten in dem Sinne identisch, daß sie nichts Anderes enthielten, als

was eine richtig denkende Vernunft auf natürlichem Wege auch finden könnte, als wären sie im Grunde nur das Ergebniß der reinen Vernunft-Thätigkeit, die, wenn sie eben nicht so sehr getrübt wäre, zu denselben Resultaten gelangen müßte, wonach die Offenbarung höchstens als Nothbehelf und Wegweiser für die irrende Vernunft eine Bedeutung hätte, und dem Menschen nur so lange zur Seite zu gehen brauchte, bis er mündig wäre und selber richtig denken könnte. Alle diese verkehrten Auffassungen der Offenbarung finden an Abälard keinen Vertreter; aber dennoch will er auch die Rechte der Vernunft in keiner Weise schmälern lassen. Die Stellen, die wir oben angeführt haben, zeigen, daß er den Glauben und die Autorität den Vernunftgründen vorangestellt wissen will, daß er den Glauben nicht aus der Vernunft construiren, sondern nur begründen, d. h. in der Vernunft selbst einen Anknüpfungspunkt für denselben nachweisen und seine Mysterien, so viel als möglich erklären will, damit man doch auch verstehe, nicht bloß warum, sondern auch, was man glaubt.

Daß Das bei Abälard der Grundgedanke seiner Anwendung der Dialektik auf die Theologie war, wird man nicht wohl anstreiten können, wenn man nicht etwa bloß einzelne Sätze heraushebt und urgirt, sondern alle seine Aussprüche im Zusammenhange mit einander vergleicht. Er wollte eine Vermittlung zwischen der Vernunft und dem Glauben; er wollte zeigen, daß der Glaube vernunftgemäß, d. h. der Vernunft nicht widersprechend sei, ohne damit zu behaupten, daß er auch aus der Vernunft deducirt werden könne. Darum wollte er auch die Dialektik nur anwenden als Schutzwehr des Glaubens, um die Gegner zurückzuweisen, wie er nicht bloß in der introd.

ad theol.,*) sondern noch deutlicher in der theol. christ.**) sagt, wo er die Bemerkung macht, „daß er nicht die Absicht habe, die Wahrheit zu lehren, sondern zu vertheidigen", was er nicht wohl sagen konnte, wenn er meinte, in der Vernunft liege nicht nur die Kraft, den anderswoher empfangenen und nicht um bloßer Verstandesbeweise willen angenommenen Glauben zu vertheidigen, und die Widerspruchslosigkeit Dessen, was er lehre, nachzuweisen, sondern auch die Fähigkeit, die Wahrheiten desselben aus den eigenen Denkgesetzen oder aus den Naturgesetzen abzuleiten. Damit stimmt auch überein, wenn er, wie wir oben***) gesehen, durch alle seine Gründe nicht die Wahrheit zu lehren verheißt, wozu überhaupt kein Sterblicher befähigt sei, sondern nur etwas Wahrscheinliches, der menschlichen Vernunft Näherkommendes und dem heil. Glauben nicht Widersprechendes vorbringen will gegen Diejenigen, welche auch nur mit menschlichen Vernunftgründen den Glauben bekämpfen.

Streng genommen wollte also Abälard im Grunde nur eine Vereinbarung der Philosophie mit der Religion, weil er Beide weder für identisch noch für einander ausschließend hielt. Und er war gewiß nicht der Erste, der diese versuchte. Was wollten die christlichen Apologeten der ersten Jahrhunderte, was wollten die Kirchenväter anders, als der heidnischen Philosophie gegenüber ihren Glauben auch durch die Vernunft begründen und vertheidigen; Alle, sie mochten noch so verschiedenen Richtungen angehören,

---

*) Siehe oben S. 28.

**) Non enim hoc opusculo veritatem docere, sed defendere intendimus etc. theol. christ. bei Martene p. 1312.

***) S. 28.

sie mochten Freunde oder Feinde der menschlichen Wissenschaften sein, suchten wissenschaftlich durch die Vernunft zu beweisen, daß der Glaube nicht vernunftwidrig sei; und zu allen Zeiten hat es im Schooße der Kirche neben den einfachen Verkündigern des Glaubens und des Dogmas auch orthodoxe Denker gegeben, welche die Theologie wissenschaftlich behandelten und lehrten, weil sie überzeugt waren, daß wenigstens der Unterricht und die Ueberlieferung der Glaubenslehre an Andere nur auf rationellem Wege vermittelt werden könne. Denn wenn der Glaube aus dem Gehör kommt und insofern jedenfalls an die äußere Verkündigung durch die Predigt gebunden ist, so muß doch die Predigt auch den Anforderungen der Vernunft entsprechen, sonst versteht ja der Hörende nicht, was ihm gesagt wird. Auch die extremsten Supranaturalisten, welche die Vernunft und die Philosophie ganz despektirlich behandeln und nicht genug vor ihr warnen zu können glauben, müssen daher am Ende doch wieder zur Vernunft ihre Zuflucht nehmen; denn wie Clemens von Alexandrien mit Recht bemerkt, „man braucht die Philosophie sogar, um zu beweisen, daß man keine Philosophie brauche.“ *)

Im Allgemeinen also konnte der Versuch einer Vereinbarung der Philosophie mit der Religion, einer Anwendung der Dialektik auf den Inhalt des Glaubens, wie ihn Abälard unternahm, keinem Tadel unterliegen. Seine spekulative Richtung überhaupt, sein Bestreben, den Glauben als göttliche Thatsache, fides divina, durch die sich ihm hingebende Vernunft seinem Inhalte nach zur wissenschaftlichen Erkenntniß zu erheben, die einfache, noch unaufgeschlossene

*) Strom. VI. in fin.

Knospe des Glaubens mittelst der dialektischen Kunst zur vollen Blüthe der Gnosis zu entfalten, die Mysterien desselben der Vernunft näher zu bringen durch passende Analogien, ja selbst auch seine Bemühung, den Glauben Denen gegenüber, die ihn noch nicht hatten, und ihn vielleicht sogar durch die Philosophie bekämpften, zu begründen, d. h. ihre falschen Gründe und Einwände zu widerlegen, um sie so durch den Nachweis der Widerspruchslosigkeit und Vernunftgemäßheit des Glaubens mit ihren eigenen Waffen zu schlagen, und sie durch diese praeambula oder primordia fidei, die, wenn sie auch noch kein Verdienst haben, doch nicht unnütz sind, zum Glauben vorzubereiten und hinzuführen, damit die darauf folgende Liebe erlange, was ihm noch fehlte — das Alles konnte den Zeitgenossen Abälard's nicht als anstößig erscheinen, und Das war es auch in der That nicht, woran man Anstoß nahm. Was war es also, was ihm so viele Widersprüche und endlich die Verurtheilung zuzog?

Man hat hie und da, sei es zu Gunsten, sei es zu Ungunsten Abälard's, die Behauptung aufgestellt, es seien vorzüglich persönliche Rücksichten davon die Ursache gewesen, weil er durch seine geistige Ueberlegenheit oder durch übermüthige Angriffe sich viele Gegner zuzog, die in ihrer Gereiztheit gegen ihn, sei es mit Recht oder mit Unrecht, in seinen Schriften Alles, was wirklich Bedenken erregen oder zu gefährlichen Consequenzen führen konnte, hervorkehrten und bei einem so gefährlichen und rücksichtslosen Gegner, wie Abälard war, sogar auch das weniger Verfängliche durchaus nicht mit schonungsvoller Nachsicht übersehen, oder zum Bessern deuten zu dürfen glaubten, damit die Einfältigen nicht geärgert und die Schwachen in ihrem Glauben nicht irre gemacht würden. Und an

dieser Ansicht, es seien in den Streitigkeiten, die durch Abälard angeregt wurden, auch viele persönliche Rücksichten mit im Spiele gewesen, ist allerdings etwas Wahres; nicht die Logik, aber sein schroffes Auftreten, sein dialektischer Uebermuth, sein herausfoderndes Wesen, sein Hohn über schwächere Gegner, hatten ihn bei seinem auch in sittlicher Beziehung nicht tadelfreien Charakter schon früher, bevor er noch der Theologie sich zuwendete, bei Manchen verhaßt gemacht, die dann neuerdings gegen ihn sich erhoben, als er einen einseitigen Rationalismus in die Theologie einführen zu wollen schien. Allein diese persönlichen Rücksichten, wenn wir sie allerdings auch mit in Rechnung bringen müssen, dürfen wir gleichwohl nicht zu hoch anschlagen. Sie hätten jedenfalls nicht die Verurtheilung der Schriften Abälard's herbeiführen können, wenn nicht auch in diesen selbst hinreichende Gründe dazu vorhanden gewesen wären durch mancherlei mit dem kirchlichen Bewußtsein seiner Zeit im Widerspruche stehende Lehren und Behauptungen. Denn so viel Urtheilskraft und Unparteilichkeit müssen doch auch die nicht streng kirchlich Gesinnten den kirchlichen Behörden und der höchsten kirchlichen Autorität zutrauen, daß sie nicht ohne hinreichende Gründe und auf bloße Denunziationen einer einseitigen Partei hin die Schriften eines Mannes verdammen, der ganz auf kirchlichem Boden steht. Abälard stand nun zwar, abgesehen von seiner inneren religiösen Ueberzeugung, die hier weniger in Betracht kommt, auch mit seinen Schriften halb und halb auf kirchlichem Boden, aber doch nicht ganz; im Allgemeinen hält er fest am überlieferten Glauben, und will ihn nur begründen und erklären, er spricht mit Unterwerfung von der Autorität, mit Hochachtung von der Kirche, mit Bescheidenheit von seinem

Unternehmen, mit Mißtrauen von seiner eigenen Einsicht,*) aber im Einzelnen weicht er in seiner Erklärung der Glaubenslehre nur zu oft nicht wenig ab von der Lehre und Erklärung der Kirche, namentlich, wie wir später noch sehen werden, in seiner Ansicht von der Versöhnung und Rechtfertigung und in seiner Ethik, wo er durchaus falsche und verkehrte Behauptungen aufstellt, die allerdings sehr gefährlich waren und nicht ungerügt gelassen werden konnten; im Allgemeinen hat auch in der Begründung des Glaubens das Prinzip seiner Methode nichts geradezu Verfängliches, aber bei der Anwendung desselben gerieth er in manche Irrthümer, oder wenigstens Einseitigkeiten, die bei Denen, welche mehr die Resultate und einzelne Sätze in's Auge faßten, auch sein Prinzip selber verdächtig machen mußten', zudem da er es nicht so klar auseinander setzte und begründete, daß es nicht mißverstanden werden konnte, weil er es, wie es scheint, sich selber nicht zur rechten Klarheit gebracht hatte, was die manigfachen Schwankungen und Widersprüche, in die er mit sich selbst geräth, hinlänglich beweisen.

Nehmen wir nun vorläufig Umgang von den einzelnen falschen Lehren, die er aufstellte, und die seine Verurtheilung hauptsächlich bewirkten, und unterwerfen wir einstweilen nur sein Prinzip, nach welchem er Vernunft und Glauben mit einander zu vereinbaren suchte, einer genaueren Prüfung; denn gerade auch seine dießbezüglichen Behauptungen bildeten nebst den übrigen Sätzen, welche verdammt wurden, einen und vielleicht den gewichtigsten Grund zu den gegen ihn erhobenen Anklagen. Hören wir also diese Anklagen und untersuchen wir, ob und inwiefern dieselben gegründet waren.

---

*) Introd. ad theol. prologus. Ab. op. pag. 974 und 975.

Die namentlich von Walter von Mauretanien *) (Mortaigne im Burgundischen) und Wilhelm von Saint-Thierry gegen Abälard erhobenen Beschuldigungen, von denen der Erste ihm vorwarf einerseits, daß er die Möglichkeit einer vollkommenen Erkenntniß Gottes schon in diesem Leben behaupte, anderseits, daß er den Glauben mit dem bloßen Dafürhalten auf gleiche Stufe stelle, **) der Andere ihm zur Last legte, daß er die heil. Schrift wie die Dialektik behandeln wolle, und den Glauben durch die Vernunft schulmeistere, ***) finden wir wiederholt und weiter ausgeführt in den Briefen, welche der heil. Bernhard in dieser Angelegenheit an die römischen Cardinäle

---

*) Walter, der selbst auf dem Berge der heil. Genofeva zu Paris philosophisch-theologische Vorträge hielt und auch ein Freund der dialektischen Theologie war, aber doch dabei einer mehr praktischen und kirchlichen Richtung huldigte, schrieb, bevor er noch in seinem Werke contra quatuor Galliae labyrinthos heftiger gegen Abälard auftrat, einen sehr gemäßigten Brief an diesen, worin er ihm seine Bedenken vortrug gegen dessen einseitigen Intellektualismus, seine Lehre von der bloß wirksamen Allgegenwart Gottes, und einige Punkte in seiner Ethik. D'Achery specileg. 1723. tom. III. 524—26.

**) Quis autem orthodoxus de fide catholica tractaturus, non veritatem, sed sensum opinionis suae promittat exponere? Quis etiam audiens non veritatem, sed opinionem promitti, fidem audeat sequentibus adhibere? Vgl. ob. S. 55.

***) Wilhelm, früher Abt von Thierry, dann Mönch der Cisterzienser-Abtei zu Signy, ein Freund des heil. Bernhard, in seinem an diesen und Gottfried, Bischof von Chartres, gegen Abälard gerichteten Schreiben. Siehe Guillielmi S. Theodorici abbatis disput. adv. Pet. Abael. in Tissier bibl. patrum Cisterciens. tom. IV. Bonofonte 1662. pag. 112—126.

und den Papst richtete. Wir wollen daher nur diese vernehmen, und zwar vorläufig nur jene Stellen, welche vorzüglich auf die Methode Abälard's Bezug haben, indem wir uns das Uebrige für später versparen. In seinem Briefe an die Bischöfe und römischen Cardinäle tadelt Bernhard, bevor er die einzelnen von Wilhelm von Thierry ihm angezeigten Ketzereien Abälard's anführt, dessen Methode nur ganz im Allgemeinen, indem er, die Wächter der Kirche zur Ausrottung der Aergernisse auffordernd, sagt: „Wir bringen vor Euch nicht Untersuchungen, sondern Verletzungen des Glaubens und Unbilden gegen Christus, Schmähungen und verächtliche Reden gegen die Väter, Aergernisse für die Zeitgenossen, Gefahren für die Nachwelt. Der Glaube der Einfältigen wird verhöhnt, die Geheimnisse Gottes erbrochen, Untersuchungen über die höchsten Dinge in vermessener Weise hingeschleudert, man spottet über die Väter, weil sie glaubten, man müsse dieselben mehr kosten als lösen. . . . . So maßt sich die menschliche Vernunft Alles an, indem sie dem Glauben Nichts vorbehält; sie greift nach Dem, was über ihr ist; sie grübelt nach Dem, was stärker ist; sie stürmt los auf das Göttliche; sie profanirt das Heilige mehr, als sie es erschließt; das Verschlossene und Versiegelte öffnet sie nicht, sondern erbricht es; und was immer sie unzugänglich findet, hält sie für Nichts, sie verschmäht es zu glauben." *) Ebenso allgemein gehalten, ohne näher einzugehen auf das eigentlich Anstößige in Abälard's Methode, sind die Anklagen, die Bernhard in seinem 1. Briefe an Innocenz II. erhebt, wo er unter Anderm sagt: „Ein neues Evangelium wird den Völkern geschmiedet, ein

*) Op. Abael. Paris. 1626. pag. 271.

neuer Glaube vorgesetzt, ein anderer Grund gelegt, als der, der gelegt ist. Von den Tugenden und Lastern wird nicht auf sittliche Art, von den Sakramenten der Kirche nicht gläubig, von dem Geheimnisse der heil. Dreieinigkeit nicht einfältig und nüchtern gesprochen; sondern Alles wird uns auf eine verkehrte, Alles auf eine ungewohnte, der Ueberlieferung nicht gemäße Weise dargeboten. .... Den Lehrern der Kirche zum Hohn erhebt er mit großen Lobsprüchen die Philosophen, ihre Erfindungen und seine Neuheiten zieht er der Lehre der katholischen Väter und dem Glauben vor rc." *) In einem anderen Schreiben an Innocenz geht Bernhard etwas genauer auf Abälard's Irrlehren ein, und bemerkt namentlich über seine Methode Folgendes: „Wir haben in Frankreich einen neuen Theologen aus einem alten Magister, der von Jugend an in der dialektischen Kunst spielte, und jetzt in den heil. Schriften rast. Längst verworfene und niedergeschlagene Lehrsätze, sowohl von ihm, als von Andern, sucht er wieder an's Licht zu ziehen und fügt überdieß noch neue hinzu. Indem er von Allem, was oben im Himmel, und unten auf Erden ist, Nichts, außer das einzige „ich weiß nicht," nicht zu wissen vorgibt, setzt er seinen Mund an den Himmel und durchforscht die Tiefen Gottes und wenn er wieder zu uns zurückkehrt, bringt er unaussprechliche Worte vor, die dem Menschen zu sagen nicht erlaubt ist. Und indem er bereit ist, über Alles vernünftigen Bescheid zu geben, auch über Das, was *über* der Vernunft ist, verstößt er sowohl gegen die Vernunft, als gegen den Glauben. *Denn was ist mehr gegen die Vernunft, als mittelst der Vernunft über die Ver-*

---

*) Op. Abael. pag. 273.

nunft hinausgehen zu wollen? Und was ist mehr gegen den Glauben, als nicht glauben zu wollen, was immer man mit der Vernunft nicht erreichen kann? Ferner indem er jenes Wort des Weisen erklären will: „Wer schnell glaubt, ist leichten Sinnes“ (Eccli. 19, 4.), sagt er: Schnell glauben heißt, Glauben schenken vor einem Vernunft-Beweis, da doch Salomo dieses nicht von dem Glauben an Gott, sondern von der gegenseitigen Gläubigkeit unter uns gesagt hat. Denn von jenem Glauben, der an Gott ist, sagt der selige Papst Gregor, daß er kein Verdienst habe, wenn ihm die Vernunft einen Beweis liefert. Er lobt hingegen die Apostel, weil sie auf einen einzigen Befehl hin dem Heilande gefolgt sind. Er weiß nämlich, daß es zum Lobe gesagt ist: Beim Hören des Ohres hat er mir gehorcht (Psalm 17.), daß es hingegen den Aposteln zum Vorwurfe gemacht wurde, daß sie zu langsam geglaubt hätten. Desgleichen wird Maria gelobt, weil sie der Vernunft durch den Glauben zuvorkam, und Zacharias gestraft, weil er den Glauben durch die Vernunft auf die Probe stellte. Auch Abraham wird empfohlen, der gegen Hoffnung auf Hoffnung glaubte. Unser Theolog dagegen sagt: Was nützt es, zur Belehrung zu reden, wenn Das, was wir lehren wollen, nicht so erklärt werden kann, daß man es einsieht? Und indem er seinen Zuhörern Einsicht verheißt, auch in Dem, was überaus Erhabenes und Heiliges in jenem tiefen Schooße des heil. Glaubens eingeschlossen ist, setzt er in der Dreieinigkeit Grade, in der Majestät Arten, in der Ewigkeit Zahlen 2c.“ *) Und weiter unten fährt Bernhard in demselben Briefe

*) Ibid. pag. 277.

fort *): „Und es ist kein Wunder, wenn ein Mensch, dem es gleichgiltig ist, was er sage, in die Geheimnisse des Glaubens eindringend, die verborgenen Schätze der Frömmigkeit so unehrerbietig anfällt und zerstreut, da er von der Frömmigkeit des Glaubens selbst weder fromm noch gläubig denkt. Gleich am Anfange seiner Theologie (oder besser Stultilogie) definirt er den Glauben als ein Dafürhalten, gleich als wenn Jeder darin denken und reden dürfte, was ihm beliebte, oder als wenn die Sakramente unseres Glaubens in unbestimmten und verschiedenartigen Meinungen in Ungewißheit schwebten und nicht vielmehr auf einer zuverläßigen Wahrheit beruhten. Ist nicht, wenn der Glaube schwankend ist, auch unsere Hoffnung eitel? .... Doch ferne sei es, daß wir, wie Jener, wähnen, in unserem Glauben oder unserer Hoffnung sei etwas in zweifelhafter Meinung Schwankendes und es sei nicht vielmehr Alles, was darin ist, auf zuverläßige und feste Wahrheit gestützt, durch göttliche Weissagungen und Wunder glaubhaft gemacht, festgestellt und geheiligt durch die Geburt der Jungfrau, durch das Blut des Erlösers und die Herrlichkeit des Auferstehenden. Jene Zeugnisse sind überaus glaubwürdig gemacht (Ps. 92). Und wenn nicht ganz, so gibt zuletzt der Geist unserem Geiste Zeugniß, daß wir Kinder Gottes sind. Wie wagt also Jemand, den Glauben ein Dafürhalten zu nennen, außer ein Solcher, der jenen Geist noch nicht empfing, oder der das Evangelium entweder nicht kennt, oder für Fabel hält? „Ich weiß, an wen ich geglaubt habe," ruft der Apostel, und du raunst mir zu, der Glaube ist ein Dafürhalten? Du schwätzest mir vor, das sei zweifelhaft, was gewisser ist als alles

*) Op. Abael. pag. 283 und 284.

Andere? Aber Augustinus sagt anders: „Der Glaube wird in dem Herzen, in welchem er ist, von Dem, der ihn hat, nicht festgehalten durch Vermuthen oder Meinen, sondern durch ein sicheres Wissen unter Beistimmung des Gewissens.“ Ferne also sei es, daß der christliche Glaube diese Grenzen habe. Die Akademiker mögen solche Meinungen haben, sie, denen es eigen ist, an Allem zu zweifeln und Nichts zu wissen. Ich aber beharre sicher auf dem Ausspruche des Lehrers der Völker und weiß, daß ich nicht zu Schanden werde. Es gefällt mir, ich gestehe es, dessen Definition vom Glauben, obwohl Jener gerade diese heimlich verdreht (etsi iste etiam ipsam latenter insimulet). Der Glaube, sagt er, ist die Substanz der zu hoffenden Dinge, eine Ueberzeugung von Dem, was nicht offenbar ist. Substanz, sagt er, der zu hoffenden Dinge, nicht eine Einbildung leerer Vermuthungen. Du hörst das Wort Substanz, es ist dir nicht erlaubt, im Glauben zu meinen oder zu disputiren, nicht da- und dorthin zu schweifen durch Leerheiten von Meinungen, durch Abwege von Irrthümern. Durch den Namen Substanz wird dir etwas Gewisses und Festes vorgesetzt. Du wirst in bestimmte Grenzen eingeschlossen, in bestimmte Schranken eingezwängt. Denn der Glaube ist nicht ein Dafürhalten, sondern Gewißheit“ ꝛc.

Außer diesem Schreiben an den Papst, welches unter allen andern das umfangreichste und wichtigste ist, richtete Bernhard auch an den römischen Cardinal Haimerich einen Brief in Betreff Abälard's, worin er im Grunde dieselben Anklagen gegen diesen erhebt, und aus dem wir zum Schlusse nur noch folgende, auf Abälard's Erkenntnißtheorie bezügliche Stellen hervorheben: „Der Glaube der Frommen,“ sagt er, „glaubt, und untersucht nicht. Aber dieser Mann,

dem selbst Gott ein verdächtiger Zeuge ist, will Nichts glauben, als was er zuvor mit der Vernunft untersucht hat. Und während der Prophet sagt: „Wenn ihr nicht glaubet, werdet ihr nicht verstehen“ (Isai. 7, 9.), tadelt er hingegen den, von der freien Hingabe des Willens ausgehenden Glauben als Leichtfertigkeit, und mißbraucht dazu jene Worte Salomo's: „Wer schnell glaubt, ist leichten Herzens.“ Möge er also die Jungfrau Maria tadeln, weil sie der Verkündigung des Engels sogleich glaubte; möge er auch Jenen tadeln, der im letzten Augenblicke den Worten des sterbenden Heilandes glaubte. Möge er hingegen die Herzenshärtigkeit Derer loben, zu denen gesagt wurde: „O ihr Thoren und trägen Herzens, zu glauben all' Dem, was die Propheten geredet haben.“ (Luc. 24, 25.) Möge er auch die Schwergläubigkeit eines Zacharias empfehlen.“ *)

Das sind also die hauptsächlichsten Beschuldigungen, die gegen Abälard vorgebracht wurden bezüglich seiner Ueberschätzung der Vernunft und ihrer natürlichen Kraft. Er soll die Pflicht und das Verdienst des Glaubens in Abrede gestellt haben; er soll den Zweifel an Allem als Prinzip der Untersuchung aufstellend und ihn für das sicherste Mittel, um zu einer gewissen Erkenntniß zu gelangen, erklärend, den Glauben dem Urtheile der Vernunft unterworfen haben, als brauche man Nichts zu glauben, als was sich aus der Vernunft ableiten, oder wenigstens durch dieselbe beweisen lasse; er soll der Vernunft die Kraft zugeschrieben haben, Alles, auch das Uebervernünftige, wo nicht aus sich selber, so doch durch Schlußfolgerung aus gegebenen Prämissen ergründen und erkennen

*) Op. Bern. Ep. 338. tom. I. pag. 310.

zu können; und wenn es irgend Etwas gebe, was sie nicht auf diese Weise erfassen könne, das anzunehmen und zu glauben, soll er dem freien Belieben überlassen haben; er soll in Folge dessen auch den Glauben an die göttliche Offenbarung mit dem bloßen Meinen und Vermuthen auf gleiche Stufe gestellt haben. Das sind allerdings schwere Anklagen; und wenn sie vollkommen wahr sind, so ist freilich Abälard nicht bloß einer der ärgsten Ketzer, sondern auch ein grundsätzlicher Feind und Gegner des christlichen Glaubens. Aber das wollte er nie sein; er war Christ und wollte es sein, weil er es aus Ueberzeugung war. Allein er konnte es nicht sein, und konnte es gar nicht sein wollen, wenn er diese ihm zur Last gelegten Grundsätze wirklich aufgestellt hat; wenn er das formell und mit Bewußtsein gethan hat, so mußte er sich mit dem Christenthum in prinzipiellen Widerspruch setzen. Er hat es nicht gethan, im Gegentheil er suchte eine Vermittlung und Vereinbarung zwischen Vernunft und Glauben, und im Allgemeinen konnte dieser Versuch, wie wir bereits gesehen haben, keinem Tadel unterliegen. Sind also die vom heil. Bernhard gegen ihn erhobenen Anklagen ungegründet und beruhen sie nur auf einem Mißverständnisse seiner Behauptungen? Es ist schwer, ja unmöglich, diese Frage, wenn sie so gestellt wird, geradehin zu beantworten; denn wir mögen sie bejahen oder verneinen, so thun wir jedenfalls Unrecht, entweder dem heil. Bernhard oder dem Abälard. Um aber Beiden Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, müssen wir sagen, in gewisser Hinsicht hatte zwar Abälard nicht Unrecht, in anderer Beziehung jedoch hatte auch Bernhard Recht, und seine Anklagen sind keineswegs ungegründet. Man muß gestehen, sie sind übertrieben und beruhen zum Theil auf wirklichen Mißverständnissen;

es herrscht in ihnen mehr der Geist eines für die Reinheit des Glaubens ängstlich besorgten, glühenden Eifers, als der Geist ruhiger Besonnenheit und klarer Ueberlegung; es wird darin dem Abälard Manches zur Last gelegt, was er formell gar nicht so gesagt oder wenigstens nicht in so schlimmem Sinne gemeint hatte; manche seiner Aeußerungen werden bitter getadelt, die wir, höchstens vielleicht mit ein bischen anderen Worten, auch bei den gefeiertsten Kirchenvätern und Lehrern wiederfinden; — dessenungeachtet sind sie doch nicht ungegründet. Was auf den ersten Anblick ungegründet erscheinen könnte, muß man auf Rechnung des ganz verschiedenen Standpunktes setzen, auf welchem Bernhard von vorneherein dem Abälard gegenüber stand. Abälard war ein spekulativer Denker, der über Alles raisonnirte, Alles mit den Augen der Vernunft ansah, Alles dialektisch zergliederte, um Alles nach Kategorien zu ordnen und in bestimmte Begriffe zu fassen, und daher, weil auch der Glaube vernunftgemäß sein müsse, die Regeln der Dialektik auch auf den Inhalt des Glaubens ohne Anstand anwenden zu dürfen glaubte; Bernhard aber war der Mann des lebendigen Glaubens und der aus dem praktischen Glauben entspringenden That, dem es um Begriffe weniger zu thun war, weil er Alles mehr unmittelbar mit dem Gemüthe erfaßte, der mehr Gewicht legte auf die Festigkeit und Lebendigkeit, womit der Wille den Glauben ergreift, als auf die Klarheit, womit je die Vernunft ihn zu begreifen vermag, dem die Sache des Glaubens und der Wahrheit selber mehr am Herzen lag, als die begrifflich vermittelte Erkenntniß derselben. Abälard war ein gewandter Dialektiker, Bernhard aber war es nicht. *)

---

*) Bernhard sagt selber in seinem Schreiben an Innocenz, er habe

Abälard war auf die Förderung der Wissenschaft bedacht, Bernhard hatte mehr das Heil der Kirche im Auge; Abälard war, ungeachtet seines großen Anhanges, doch im Grunde nur ein für sich dastehender Forscher, der sich in manchen Stücken etwas freier bewegen konnte hinsichtlich der Begründung und Erklärung des Dogmas; Bernhard war damals, wenn nicht die bedeutendste, doch jedenfalls eine der angesehensten Autoritäten, und mußte schon darum mehr auf die Wahrung des Dogmas an sich, als auf dessen wissenschaftliche Exposition Bedacht nehmen; Abälard vertheidigte die unveräußerlichen, angebornen Rechte der menschlichen Vernunft, von denen er überzeugt war, daß sie mit dem wahren Glauben nicht könnten in Widerspruch stehen, Bernhard nahm die auf göttlicher Thatsache ruhenden, geheiligten Rechte des Glaubens in Schutz, ohne darum der Vernunft Etwas von ihrem Rechte entreißen zu wollen.

In dieser Verschiedenheit der Charaktere und der Geistes-Richtung beider Männer liegt der Schlüssel zum richtigen Verständnisse des Kampfes, den der heil. Bernhard gegen Abälard erhob, und zugleich eine Entschuldigung für ihn, wenn er manche Einzelnheiten nicht ganz richtig darstellte, Vieles auf die Spitze trieb, und im Grunde mehr die Consequenzen, die aus Abälard's Behauptungen entweder in der That gefolgert wurden, oder gefolgert werden mußten, oder doch konnten, als die Person und die wirklich aufgestellten Lehrsätze und Ansichten desselben bekämpfte. Bernhard hatte höhere Rücksichten im Auge, als bloß den Abälard, auch wenn es damals

---

sich anfangs geweigert, auf dem Concilium zu Sens zu erscheinen, um den Abälard zu widerlegen, tum quia puer sum et ille bellator ab adolescentia, tum etc. Ab. op. pag. 273.

möglich gewesen wäre, eines Besseren zu belehren; er konnte nicht mit kritischer Genauigkeit auf all seine oft nur flüchtig hingeworfenen, nicht selten einander widersprechenden Aeußerungen, die Abälard selber häufig nur für subjektive Ansichten ausgab, ein- und auf deren letzten Ursprung zurückgehen, um ihm ja auf keine Weise zu wehe zu thun, wenn er ihn zu hart beurtheilte. Der Hauptsache nach hielt er durch Abälard's allzu rationalistische Geistes-Richtung, seine kühle, Alles zersplitternde Dialektik, seine kühnen Behauptungen, seine Ueberschätzung der Vernunft, seine Vorliebe für die heidnischen Philosophen, seine Mißkennung des eigentlichen Wesens der Offenbarung, seine Geringschätzung des einfach kindlichen, demüthigen, mehr in der Unmittelbarkeit des Gefühls lebenden als zur begrifflichen Erkenntniß erhobenen Glaubens u. s. w. die Sache des Glaubens für gefährdet und glaubte um der Sache willen den Abälard nicht mit zu großer Nachsicht und Schonung behandeln zu müssen. Seine Sache war es nicht, die Stellung der Wissenschaft zur Offenbarung genau zu untersuchen und zu beleuchten, und, die Methode Abälard's prüfend, ihm Schritt für Schritt zu folgen, um ihn gründlich zu widerlegen und mit seinen eigenen Waffen zu schlagen; er sah nur darauf, ob diese Methode nicht für den Glauben gefährlich war oder werden konnte; er sah bei Abälard viele offenbar falsche Resultate, die mit der herkömmlichen Auffassungsweise in direktem Widerspruche standen, oder doch das Dogma verflachten und verflüchtigten, und darum war er mißtrauisch auch gegen das Prinzip und die ganze Methode. Er glaubte dem Abälard, der den herrschenden Anschauungen nur zu gerne widersprach, und sich darin gefiel, etwas Paradoxes und, wenn auch nur scheinbar, Neues zu behaupten, nicht immer

trauen zu dürfen, wenn er manchmal wieder zurückhaltender sprach; wenn er sich auf die Aussprüche der Väter berief, die dasselbe gesagt hätten, wie er; wenn er von manchen irrigen Sätzen, die er aufgestellt hatte, die Consequenzen zu ziehen vermied; er vermuthete, wohl nicht mit Unrecht, Abälard würde oft noch weiter gegangen sein in seinen Behauptungen, wenn man sie ihm hätte hingehen lassen. Darum kehrt er immer die anstößigsten Sätze hervor, wenn sie auch durch andere wieder gemildert wurden, darum tadelt er mitunter auch solche Erklärungen, die er streng genommen auch an den Vätern tadeln müßte, darum zieht er selber die Consequenzen, die Abälard nicht zog. Von diesem Standpunkte aus müssen wir Bernhard's Polemik beurtheilen, um auch gegen ihn nicht ungerecht zu werden, wenn nach seiner Schilderung und Darstellung Abälard und seine Ideen in einem anderen Lichte erscheinen und einen anderen Eindruck auf uns machen, als nach einem gründlichen Studium all seiner Werke in ihrem ganzen Zusammenhange. Wir, als ferne Zuschauer dieses Kampfes, können leicht unparteiischer sein, und die Sache mehr objektiv betrachten, als es den Kämpfenden selbst je möglich ist, zumal wenn es sich um die höchsten Interessen handelt; wir können leicht ruhiger und bedächtiger sein als Bernhard in unserem Urtheile über Abälard, weil der Mund dieses Mannes geschlossen ist, und von ihm keine Gefahr mehr droht; wir können leicht milder und schonender gegen ihn sein, und müssen es sein, weil er überwunden ist, und weil wir die Todten ruhen lassen sollen; und abgesehen davon nehmen wir vielleicht deßwegen weniger Anstoß an seiner Methode, weil wir es schon mehr gewohnt sind, die Stimme des Rationalismus in verschiedenen Variationen zu hören, vielleicht aber auch deß-

wegen, weil es uns selber an der rechten Glaubensinnigkeit fehlt.

Doch kehren wir, nachdem wir die Anklagen der Gegner Abälard's und insbesondere des heil. Bernhard hinsichtlich seines Prinzips und seiner Ansicht über das Verhältniß der Vernunft zum Glauben vernommen und zu würdigen gesucht haben, wieder zurück zur genaueren Prüfung ebendieser Prinzipien.

So lange wir bei den allgemeinen Ausdrücken stehen bleiben, in denen Abälard sein Prinzip, Alles zu untersuchen, um sich über Alles möglichst klar zu werden, aufstellt, und zu rechtfertigen sucht, finden wir darin, wie wir schon oben gesehen haben, nichts Verfängliches; so lange er bloß im Allgemeinen auf die wissenschaftliche Begründung und Entwicklung des Glaubens und seines Inhaltes dringt, hat er nicht Unrecht, denn das ist im Grunde die Aufgabe jeder spekulativen Dogmatik; der Glaube muß jedenfalls auch einen subjektiven Grund und Anknüpfungspunkt in der menschlichen Vernunft haben, und sein Inhalt kann und soll auch in wissenschaftlicher Form dargelegt, zum Bewußtsein gebracht und entwikelt werden, wenn auch eine solche systematische Erkenntniß weder Pflicht noch Aufgabe für jeden einzelnen Christen ist; wenn ferner Abälard Diejenigen bekämpft, welche den wahren, seligmachenden Glauben zu haben meinen, wenn sie nur die richtige Glaubens*formel* bekennen, die sie durch Ueberlieferung von außen her empfangen haben, ohne sich weiter um das eigentliche innere Leben des Glaubens und ein tieferes Verständniß desselben zu bekümmern, so hat er ebenfalls Recht; denn es gibt allerdings einen gewissen Orthodoxismus, welcher im Grunde nur ein Ruhekissen für die Trägheit des Geistes ist, auf dem man in den Träumen kind-

licher Anschauungen ruhig schlummern kann, ohne sich von lästigen Zweifeln beunruhigen und zur mühseligen Arbeit des Denkens aufstören zu lassen, einen Orthodoxismus, welcher vielleicht manchmal, freilich nicht für die Kirche, aber für den Einzelnen, der ihm huldigt, gefährlicher sein kann, als eine offenbare Ketzerei, weil er das Gewissen einschläfert und sicher macht durch das Bewußtsein vermeintlicher Rechtgläubigkeit, und welchem es gar nicht schadet, wenn er einmal durch tüchtige Zweifel ein wenig wach gerüttelt und zum Nachdenken gezwungen wird.

Insoweit also hat Abälard Recht, aber indem er weiter geht, geräth er auf Abwege. Offenbar hat er die Kraft der menschlichen Vernunft überschätzt und ihre Stellung der Offenbarung gegenüber mißkannt, weil er das eigentliche Wesen der Offenbarung selbst mißverstand. Man kann ihm zwar nicht den Vorwurf machen, als hätte er je geglaubt, oder auch nur andeutungsweise gesagt, man könne alle Wahrheiten ohne weitere Voraussetzung aus der Vernunft selber ableiten, als wäre sie irgendwie eine Quelle der Wahrheit; er erkannte wohl, daß sie nur Mittel und Organ der Erkenntniß derselben sei, und daß von Natur aus kein positiver Inhalt in ihr liege, und Nichts ihr angeboren sei, als die Gesetze, nach welchen ihre Gedanken sich bewegen müssen, wenn sie denkt; daß in ihr a priori schon ein Inhalt, wenigstens keimweise, liege, wie die neuere Philosophie behauptet hat, fiel ihm gar nicht ein; er meinte auch nicht, das Wesen Gottes und die Trinität mit seinem Verstande begreifen zu können, wie ihm der heil. Bernhard zur Last legt; *) sondern er sagt deutlich, daß Gott alle Kategorien übersteige, daß

*) Bern. op. epist. 144. Er arbeitet daran, das Verdienst des

all unsere Begriffe nur auf creatürlichem Standpunkte stehen und, wenn sie auf Gott übergetragen werden, nicht strikte und im gewöhnlichen Sinne, sondern in einziger und besonderer Bedeutung zu nehmen seien, daß Gott weit erhaben sei über alle menschliche Rede und darum Alles, was von ihm gesagt werde, nur als Analogie und Parabel zu betrachten sei; er sieht ferner auch ein, daß gerade die höchsten Thatsachen der göttlichen Offenbarung, nämlich Alles, was sich auf die Mysterien der Incarnation, der Sakramente und der Auferstehung beziehe, weder von den Heiden gewußt wurde,*) noch überhaupt durch die menschliche Vernunft erschlossen werden könne, wenn er auch den Grund davon nicht angibt, der in nichts Anderem

---

Glaubens herabzusetzen, und meint mit seinem Verstande das Wesen der Gottheit begreifen zu können.

*) Gerade da, wo er die heidnischen Philosophen so sehr bewundert, und sich in Lobeserhebungen derselben ergießt, wo er behauptet, ihr Glaube und ihre Sittenlehre sei von der christlichen Religion und der evangelischen Vollkommenheit nicht viel verschieden gewesen, indem sie durch höhere Offenbarung des Geistes den Glauben an die Trinität, die Hoffnung auf Unsterblichkeit und ewigen Lohn gehabt, und aus Weltverachtung ein hartes Leben geführt hätten, weil sie die Liebe Gottes für Anfang und Ende von Allem hielten, und sodann den Satz aufstellt, die heidnischen Philosophen hätten wegen ebendieser Aehnlichkeit der christlichen Wahrheit mit ihrer eigenen Lehre das Evangelium lieber angenommen, als die Juden, – gerade da kann er nicht umhin, ihnen eine Erkenntniß von Dem, was sich auf die Mysterien der Incarnation, der Sakramente und Auferstehung bezieht, abzusprechen, obwohl er wieder an anderen Stellen sich nicht abgeneigt zeigt, ihnen auch hievon eine prophetische Ahnung beizulegen. Theolog. christ. lib. II. bei Martene tes. nov. p. 1211.

zu suchen ist, als darin, daß diese Geheimnisse des Glaubens auf freien Thaten Gottes beruhen, die mit der menschlichen Vernunft und mit der natürlichen Weltordnung in gar keinem natürlichen nothwendigen Zusammenhange stehen, und daher, wie alle freien Thaten, durch keine Schlußfolgerung ermittelt werden können. Trotz alle Dem aber kann Abälard den gerechten Vorwurf nicht von sich abwälzen, daß er das eigentliche Wesen der Offenbarung und folglich auch des Glaubens ganz und gar mißverstanden habe; daher seine Annahme einer allgemeineren Offenbarung des göttlichen Geistes auch unter den Heiden, deren sie um ihres rechtschaffenen Lebens, ihrer Sittenstrenge und ihrer hohen Tugenden willen gewürdigt worden seien, und durch die sie manche Erleuchtungen und höhere Erkenntniß erlangt hätten; daher seine Nichtbeachtung und Verwischung des strengen Unterschiedes zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, Nothwendigen und Freien; daher sein beständiges Hin- und Herschwanken zwischen dem Rationalismus, zu dem er sich durch eine natürliche Neigung immer hingetrieben fühlt, und dem Supranaturalismus, den er doch auch nicht ganz aufgeben will und dem zu lieb er wieder manche Concessionen zu machen sich gezwungen sieht, mit denen es ihm offenbar nicht recht Ernst sein konnte, weil sie seinem sonstigen Ideengange geradezu widersprechen und ihn oft in die sonderbarsten Inconsequenzen verwickeln. Daß die Offenbarung auf bestimmten göttlichen freien Thaten beruhen müsse, daß die Schöpfung und Alles, was in der natürlichen Weltordnung seinen Grund hat, von der Offenbarung im eigentlichen Sinne strenge unterschieden werden müsse, wenn nicht alle Begriffe confundirt werden sollen, scheint ihm nicht klar geworden zu sein; von der Nothwendigkeit einer durch bestimmte,

unzweideutige, äußere Zeichen vermittelten Offenbarung scheint er keinen rechten Begriff gehabt zu haben; sonst könnte er nicht immer, mit ganz unpassender Berufung auf das Paulinische „deus enim revelavit eis", *) von einer an die heidnischen Philosophen ergangenen Offenbarung und Inspiration reden, die doch selber von einer solchen gar Nichts wissen und sich auch nirgends darauf berufen. Schon diese seine übertriebene Vorliebe für die heidnischen Philosophen, gegen welche Abälard die Juden mit ihrem Buchstabengesetz gerne in Schatten stellt, und welche er vielleicht nur darum gar so sehr erhebt, weil er sie selber nicht allzu genau kannte, **) und seine Meinung, sie hätten Vieles unter göttlicher Inspiration geschrieben, da sie doch wahrlich zu Dem, was sie geschrieben haben, gar keiner Inspiration bedurften, sind ein Beweis dafür, daß er den spezifischen Unterschied zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen, zwischen Heidenthum und Christenthum nicht festzuhalten wußte. Daher wird es uns auch nicht wundern, wenn der heil. Bernhard gegen Abälard unter Anderem auch die Bemerkung macht, daß er, während er sich viel abplage, den

---

*) Rom. 1, 19. Paulus redet hier offenbar nur von einer natürlichen mittelbaren Gottes-Erkenntniß, insofern nämlich das Unsichtbare an Gott, seine ewige Macht und Weisheit aus der Betrachtung seiner Werke erkannt werden kann, einer Erkenntniß, die sich höchstens auf nätürliche Eigenschaften Gottes und sein nothwendiges Verhältniß zur Welt bezieht, aber durchaus nichts Positives über seine Willensbestimmungen und Rathschlüsse offenbart.

**) Abälard sagt selbst, er habe von Plato Nichts gelesen, weil er keine lateinische Uebersetzung gehabt habe. Dialect. ed. Cousin pag. 205.

Plato zu einem Christen zu machen, sich selbst als Heiden erweise. *) Denn in der That, streng genommen ist es auch so; der wesentliche Unterschied zwischen Heidenthum und Christenthum ist ihm, ohne daß er es vielleicht selbst gewahr wurde, unter der Hand entschwunden, und wenn man ihn darum gefragt hätte, er hätte sicher nicht sagen können, worin er bestehe. Daher kommt es auch, daß er gewisse Lichtblicke und Ahnungen der natürlichen Vernunft, die allerdings durch den freien Willen des Menschen schon an und für sich in einer Beziehung zum Uebernatürlichen steht, göttliche Offenbarungen nennt, weil er eben nicht begriff, daß es eine unmittelbare, innere Offenbarung Gottes an den Menschen auf dem Wege einer natürlichen Anschauung des Uebernatürlichen durch die Vernunft per se nicht gebe. Daß er aber Das nicht begriff, das beweist außer jenem nur leicht hingeworfenen und vielleicht ebendeßwegen nicht zu urgirenden, schon oben angeführten Satze: „Nicht weil es Gott gesagt hat, wird es geglaubt, sondern weil man überwiesen wird, daß es so sei, nimmt man es an", vorzugsweise jene ebenfalls schon citirte Stelle aus seiner Introd. ad theol. (lib. III), die vielleicht wie keine andere seine eigentliche Anschauungsweise zu erkennen gibt, wo er sagt: „Vielleicht ist es anfangs so geschehen, daß Gott zuerst durch bestimmte, sinnliche Zeichen sich geoffenbart habe. Wenn wir aber die Kraft der Vernunft genauer betrachten, deren Eigenheit es ist, alles Sinnliche zu übersteigen, ... so muß gewiß, je höher eine Sache ist und je entfernter von der sinnlichen Wahrnehmung, sie mit um so größerem Rechte dem Urtheile der Vernunft

*) Dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se ipsum probat ethnicum. Ep. ad pap. Innoc. Ab. op. p. 284.

anheimfallen. . . . Daher mußte auch der Mensch, da er ja speziell durch die Auszeichnung der Vernunft dem Bilde Gottes ähnlich ist, dieselbe auf Nichts mehr hinzurichten geneigt sein, als auf Den, dessen Bild er durch sie erlangte. . . . Leicht ist es ja, aus Aehnlichem auf Aehnliches zu schließen, und je mehr Einer dem Anderen ähnlich ist, desto leichter vermag er aus sich selbst zur Erkenntniß Dessen zu gelangen, dem er selbst durch seine Natur näher steht." Wir sehen hieraus deutlich, daß Abälard allerdings in dem Wahne befangen war, daß die Vernunft durch ihre natürliche Aehnlichkeit mit Gott zur Erkenntniß Gottes gelangen könne, wenn er sich dabei auch, um die Offenbarung nicht ganz zu umgehen, mit der Annahme einer innerlichen, unmittelbaren Offenbarung zu helfen suchte, die er den Heiden ebenso gut, und manchmal in noch höherem Grade der Deutlichkeit zuschrieb, als den Propheten.*) Daß die Offenbarung nicht eine Enthüllung nothwendiger, natürlicher, und in sofern in der Vernunft begründeter Verhältnisse und Beziehungen sei, sondern auf freien göttlichen Thaten beruhe, die mit nichts Natürlichem in einem Causalzusammenhange stehen, daß sie überhaupt nicht zunächst an die Vernunft, sondern an die Freiheit gerichtet sei, um diese zu normiren und ihr das Ziel ihres Strebens anzuweisen und das Gesetz ihrer Bewegung zu bestimmen, daß eine unmittelbare Offenbarung in der oder an die Vernunft annehmen die Offenbarung im Grunde aufheben und läugnen, und die Freiheit der Vernunft und ihre Unterordnung unter den freien Willen mißkennen heiße, daß die Vernunft nur eine mittlere

---

*) Quem (sc. spiritum) per Sibyllam multo fere apertius, quam per omnes prophetas vaticinatum viderint. Introd. p. 1007.

Stellung zwischen der Offenbarung und der menschlichen Freiheit einnehme, — Das ist es, was Abälard nicht begriff. Damit hängt denn auch zusammen, daß er, was freilich auch viele Andere sowohl vor als nach ihm ebenfalls gethan haben, die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott in die Vernunft setzte, statt in die Freiheit, die doch jedenfalls über der Vernunft steht, und ohne welche die Vernunft, als eine freie Thätigkeit, gar nicht bestehen könnte. Das ist der Grundirrthum Abälard's; und eben weil er über diesen Irrthum nicht hinauskam, darum wurde ihm auch das wahre Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung nicht klar; er wollte Beide vereinbaren, und fand das Mittelglied ihrer Vereinigung nicht, welches eben die Freiheit ist.

Insofern hat der heil. Bernhard allerdings Recht, wenn er den Abälard beschuldigt, daß er Alles, auch das Uebervernünftige, mit der Vernunft erreichen wolle, und damit sowohl gegen die Vernunft, als gegen den Glauben verstoße, so hart und unverdient dieser Vorwurf auch auf den ersten Anblick erscheinen möchte. Consequent ausgebildet und durchgeführt, hätten solche Grundsätze, wie wir sie so eben vernommen haben, den Abälard zur Läugnung der Freiheit der Offenbarung, ja zur Läugnung der göttlichen, wie der menschlichen Freiheit überhaupt führen müssen; unter solchen Voraussetzungen ist in seinem Systeme für die Offenbarung im eigentlichen Sinne des Wortes, wie für den Glauben kein Platz. Will man aber solche Folgerungen eine Consequenzmacherei nennen, so kann man es thun, nur muß man bedenken, daß man um so mehr ein Recht hat, solche Consequenzen zu ziehen, je weniger Abälard selbst consequent gewesen ist; und daß mit bloßen Halbheiten und unvermittelten Gegensätzen

der Philosophie eben auch kein wesentlicher Dienst erwiesen wird.

Gleich als wäre er selbst ein lebendiges Sic et Non, schwankt Abälard immer zwischen zwei Gegensätzen hin und her, ohne die rechte Versöhnung derselben zu finden, und was er auf der einen Seite behauptet, das stellt er auf der andern, den Gegensatz hervorkehrend, wieder in Abrede. Wir brauchen Das nicht als Heuchelei auszulegen, als hätte er, bloß um den Anklagen seiner Gegner zu entgehen, manchmal nach ihrem Sinne geredet, wiewohl der hie und da gar zu rasche und unvermittelte Wechsel seiner Gedanken und Uebergang von einem Extrem zum anderen, und die manchmal fast wörtliche Wiederholung und Betonung Dessen, was man ihm als Einwurf entgegengehalten hatte, leicht so Etwas vermuthen ließe: er sah gewiß selber auch die Kehrseite seiner einseitigen Behauptungen ein; aber er wußte die Gegensätze nicht zu vermitteln und dadurch stellte er sich selbst in ein zweideutiges Licht.

Um uns von dieser Unentschiedenheit, mit der er zwischen zwei entgegengesetzten Prinzipien steht, von denen er gleichmäßig angezogen wird, zu überzeugen, dürfen wir nur die rationalistischen Elemente, die wir so eben bei ihm gefunden und einer näheren Erörterung unterworfen haben, mit der Art und Weise vergleichen, wie er in seiner theologia christiana gegen den Rationalismus zu Felde zieht. Nachdem er dort im 2. Buche die Autorität der heidnischen Philosophen vertheidigt, ihren Glauben, ihre Liebe zur Tugend, ihre reinen Sitten, ihre Enthaltsamkeit und die Höhe ihrer Contemplation gepriesen, zum Studium derselben aufgefordert und ihre Vorzüge dem Glaubens-Mechanismus und der Sitten-

losigkeit seiner eigenen Zeitgenossen als ein beschämendes Muster vorgestellt hat, wendet er sich am Anfange des 3. Buches gegen die falschen Dialektiker und Häretiker, die mehr als alle Feinde Christi, mehr als Juden und Heiden den Glauben an die Trinität bekämpften, und wo sie es öffentlich nicht thun könnten, wenigstens heimlich dagegen murrten, und so die edle Gabe der Vernunft und Wissenschaft mißbrauchten, um den Glauben zu bestreiten, statt ihn damit zu vertheidigen, während doch die wahre Wissenschaft überaus hoch zu achten sei, da ja die Geistesmänner bekanntermaßen in der heil. Lehre mehr Fortschritte gemacht hätten durch ihr Studium als durch das Verdienst ihrer Religion ꝛc. Sodann fährt er fort *): „Wie wir aber den Tadel Solcher (welche die Wissenschaft mißachten) für irrthümlich und völlig unvernünftig halten, so bekennen wir auch, daß die Gottlosigkeit Derer die größte sei, welche die größte Gabe Gottes mißbrauchen und dadurch die Wissenschaft selbst in Mißkredit bringen. Gegen solche Sophisten haben schon Tullius und Aristoteles geeifert, desgleichen Ambrosius mit Berufung auf Paulus (Col. 2, 8.); die heil. Schriften können vor solchen Menschen nicht genug warnen (cf. I. Tim. 6, 20. II. Tim. 2, 14. 22. Matth. 7, 6 etc.). Sie massen sich an, Alles, es mag sein, was es will, entweder zu vertheidigen oder zu bekämpfen. Ihre Arroganz ist so groß, daß sie meinen, es gebe Nichts, was nicht durch ihre winzigen Schlüsse begriffen und erörtert werden könne; und mit Verachtung aller Autoritäten rühmen sie sich, nur sich selbst zu glauben. Weil sie nämlich nur Das annehmen, was ihnen ihre Vernunft einredet, so stimmen sie in der

---

*) Theol. christ. bei Martene pag. 1244 etc.

That nur sich selber zu, als hätten sie solche Augen, für die es gar keine Dunkelheit gibt. Gegen Solche gilt das Wort Augustins (sup. Psalm. 39.): Wirst du nicht als stolz erfunden, wenn du sagst, zuerst will ich sehen und dann glauben? Solchen wird, was wunderbar ist, aus der Wissenschaft Unwissenheit erzeugt. Von Solchen spricht der Apostel: „Obwohl sie Gott erkannten, haben sie ihn nicht als Gott verehrt, und ihm nicht gedankt, sondern sind eitel geworden in ihren Gedanken und ihr thörichtes Herz ist verfinstert worden; sich für Weise ausgebend sind sie Thoren geworden" (Rom. 1, 21.). Vor Solchen warnt Paulus den Titus: „Einen ketzerischen Menschen meide, wenn du ihn ein oder zweimal ermahnt hast" 2c. (Tit. 3, 10.). Den Stolzen widersteht Gott, den Demüthigen gibt er Gnade. Daher sagt auch Christus (Matth. 11, 25.): „Ich preise dich, Vater des Himmels und der Erde, daß du dieß vor den Weisen und Klugen verborgen, und es den Kleinen geoffenbart hast;" darum ermahnt auch der Apostel zur Demuth (I. Cor. 3, 18.): „Niemand betrüge sich selber; wenn aber Einer unter euch in dieser Welt sich weise dünkt, der werde ein Thor, damit er weise sei. Denn die Weisheit dieser Welt ist Thorheit bei Gott." Derselbe beweist auch durch ein kräftiges Gleichniß, daß besonders Das, was sich auf die Erkenntniß Gottes bezieht, nur, wenn Er es offenbart, erfaßt werden könne und zwar nur von Denen, die ein reines Herz haben, indem er sagt: „Wer von den Menschen weiß, was im Menschen ist, außer der Geist des Menschen, der in ihm ist?" (I. Cor. 2, 11.) So weiß auch Niemand, was in Gott ist, außer der Geist Gottes, zumal da Niemand auch nur das Geringste lernen kann, wenn Der uns nicht innerlich erleuchtet, ohne dessen innere Belehrung der Lehrende ver-

geblich äußerlich die Luft erschüttert. Der thierische Mensch faßt Das nicht, was des Geistes Gottes ist (I. Cor. 2, 14.); sondern nach dem Psalmisten wird richtige Einsicht nur allen Denen zu Theil, die sie vollbringen (intellectus bonus omnibus facientibus eum, Ps. 119, 10.), d. h. Denen, welche, was sie richtig erkennen, im Werke erfüllen, damit wir deutlich sehen, daß man an Erkenntniß bei Gott mehr fortschreite mittelst der Frömmigkeit des Lebens, als mittelst der Schärfe des Geistes.*) Denn je mehr wir von Gott inne werden, je mehr wird er von uns geliebt, und mit dem Fortschritte der Erkenntniß wird auch die Flamme der Liebe entzündet,**) wiewohl Diejenigen, welche uns einfältig und unwissend zu sein scheinen und daher voll glühenden Eifers sind, nicht soviel ausdrücken und erörtern können, als ihnen an Erkenntniß die göttliche Inspiration eingibt. Das sollten sich auch Jene merken, welche unkluger Weise das Lehramt in der heil. Schrift sich anmassen, während sie das Leben nicht bessern, und während sie fleischlich leben, lügenhafter Weise behaupten, es sei ihnen eine besondere Erkenntniß der göttlichen Räthsel geoffenbart und himmlische Geheimnisse anvertraut worden. Die Unverschämtheit solcher falschen Christen sollten wenigstens die heidnischen Philosophen zu Boden schlagen, welche dafürhielten, die Regel Gottes (normam dei) könne man sich nicht durch Vernunftschlüsse, sondern mehr durch ein gutes Leben

*) L. c. p. 1250. Vgl. oben S. 29.

**) Dieser etwas unklar ausgedrückte Satz heißt im Original: Quippe quod plus de deo a nobis sentitur, plus a nobis diligitur et cum profectu intelligentiae caritatis accenditur flamma, licet hi etc.

erwerben, und man müsse mehr durch seine Sitten als durch Worte danach streben. Daher wollte Sokrates nicht, daß mit irdischen Begierden befleckte Gemüther sich an das Göttliche wagen, weil er nämlich sah, daß sie nach den Ursachen der Dinge forschten, von denen er glaubte, daß sie nur im Willen Gottes ihren Grund haben, *) und darum hielt er dafür, daß man nach Reinigung der Sitten streben müsse. Dieser Ansicht war auch Augustinus und erklärte sie (lib. I. super Genesin) auch mit andern Worten folgendermassen: „Wer da sagt: Warum hat Gott die Erde gemacht? dem ist zu antworten: Weil er wollte. Denn der Wille Gottes ist die Ursache des Himmels und der Erde und daher höher als Himmel und Erde. Wer aber fragt: Warum wollte er? der fragt um etwas Größeres, als der Wille Gottes ist; etwas Größeres aber gibt es nicht. Wenn aber Einer den Willen Gottes zu wissen begehrt, der werde ein Freund Gottes; denn wenn Jemand den Willen eines Menschen wissen wollte, dessen Freund er nicht wäre, so würden Alle über seine Thorheit lachen. Man wird aber kein Freund Gottes, außer durch ganz reine Sitten, und durch die Liebe." Welch große Ehrfurcht gegen Gott auch Sokrates gehabt habe, und wie er ihm alles Gute, insbesondere die Erkenntniß der Wahrheit zuschrieb, bekennt er selbst, da er im Timäus den Satz aufstellt, alle Erkenntniß und Beweiskraft bei jeder zu untersuchenden Wahrheit müsse man durch einfaches Gebet von Gott erbitten. Möchten Diejenigen, welche sich für Philosophen ausgeben, wenigstens den

---

*) Dieser Satz enthält freilich eine tiefe Wahrheit, nur Schade, daß Abälard selbst ihn nicht tief genug beherzigt hat; denn bei ihm steht im Grunde die ratio immer höher, als der Wille.

Rath der Philosophen hören; möchten auf ihre Lehrer hören, die die Heiligen verachten, auf daß sie nämlich, wenn sie Gott erkennen wollen, durch ein gutes Leben sich dazu vorbereiten und den Weg der Demuth ergreifen möchten, auf dem allein man sich jener Höhe der Erkenntniß nähert, aber niemals ganz hingelangt, so lange man in diesem sterblichen Fleische lebt. Denn „der verwesliche Leib drückt die Seele nieder“ rc. (Sap. 9, 15.). Daher antwortete auch der Herr dem Moses, der ihn bat, sein Angesicht zu schauen: „Kein Mensch wird mich sehen und leben“ (Exod. 33, 20.). Das wirkliche Schauen der Gottheit ist ja die künftige Seligkeit, von der der Apostel sagt: „Jetzt sehen wir durch einen Spiegel im Räthsel, dann aber von Angesicht zu Angesicht“ (I. Cor. 13, 12.). Dann erst wird erfüllt werden, was die Weisheit Gottes selbst verspricht: „Wenn Jemand mich liebt, wird er von meinem Vater geliebt werden, und ich werde ihn lieben und mich ihm offenbaren“ (Joh. 14, 21.). Denn wenn Gott sich nicht selbst offenbart, so wird weder dann unsere Natur hinreichen, ihn zu schauen, noch auch sollen jetzt die sündhaften Sterblichen mit ihren winzigen Schlüssen den Unbegreiflichen zu begreifen sich mühen, sie, die weder sich selber, noch die Natur des allergeringfügigsten Geschöpfes mit der Vernunft zu erfassen im Stande sind.

Darum bekennt jener größte unter den Weisen im Ecclesiastes (1, 8.): „Alle Dinge sind schwierig und der Mensch kann sie nicht alle erklären mit Worten. Ich war König in Jerusalem und nahm mir vor, nach Allem zu forschen, was unter der Sonne geschieht (1, 12.), und ich setzte mein Herz darein, zu wissen die Weisheit und zu erkennen die Ausdehnung der Erde, und ich sah ein, daß von allen Werken Gottes, die unter der Sonne ge-

schehen, der Mensch keinen Grund finden könne, und je mehr er sich plagt zu suchen, desto weniger wird er finden (Eccles. 8, 16.) 2c. 2c." Wenn also dieser eifrigste Erforscher der Natur, der wegen seiner Weisheit noch mehr zu bewundern war, als wegen seiner Macht und seines Reichthums, der sogar über die Dämonen gebot, einsieht, daß alle Dinge so schwierig sind, daß sie mit Worten durchaus nicht erklärt werden können, gleich als wollte auch er jenen philosophischen Spruch verkünden: Latet omne verum: so beherzige, welche Anmassung es sei, über Das, was alles Menschliche übersteigt, mit der Vernunft zu grübeln und sich nicht eher beruhigen zu wollen, als bis Das, was gesagt wird, entweder durch sinnliche Wahrnehmung oder die menschliche Vernunft offenbar geworden ist, was soviel heißt, als den Glauben und die Hoffnung ganz aufheben, da bekanntlich beide sich auf das Unsichtbare beziehen. Daher sagt auch Ambrosius: Wenn ich durch die Vernunft überwiesen werde, so verläugne ich den Glauben; und der Apostel (Hebr. 11, 1.): „Fides est substantia sperandarum rerum, argumentum non apparentium," und anderswo (Rom. 8, 24.): „Spes autem quae videtur, non est spes, quod enim videt quis, quo modo sperat?" Daraus erhellt, daß Solche unter allen Menschen die Elendesten seien, welche sowohl des Glaubens als der Hoffnung bar, weder mit den Philosophen die Unsterblichkeit der Seele glauben, noch Gott als den Vergelter des Guten erwarten, ganz den Sinneseindrücken hingegeben wie das Vieh. Dieses anzunehmen und zu glauben können sie weder durch sinnliche Wahrnehmung noch durch Vernunftbeweise gezwungen, sondern nur durch Autorität bewogen werden. Wenn sie daher auf Autorität hin Dem beipflichten, was man doch durch die Ver-

nunft nicht beweisen kann, warum verwerfen sie in Rücksicht auf Gott Das, was durch so viele Zeugnisse so großer Weisen bestätigt ist? Wir Alle wissen, daß man zu Dem, was man mit der Vernunft darthun kann, keine Autorität brauche. Das muß statt eines Beweises genug sein, daß wer in jeder Beziehung Alles weit überragt, auch die Kräfte der menschlichen Erkenntniß übersteigt, und was nicht eingefaßt werden kann im Raume, auch vom menschlichen Gemüthe nicht begriffen wird. Denn was müßte man für eine größere Entwürdigung für die Gläubigen halten, als zu bekennen, daß sie einen solchen Gott hätten, den die menschliche Vernünftelei begreifen oder die Zunge der Sterblichen aussprechen könnte? Das ist auch den Philosophen nicht entgangen, deren größter in seinem Timäus sagt: Den Werkmeister und Erzeuger des Alls ist es ebenso schwer zu finden, als es, wenn man ihn gefunden hat, unmöglich ist, ihn würdig auszusprechen; der auch, da er den Satz aufstellte, der *νοῦς* sei aus Gott geboren, dieses zu erklären sich nicht anmaßte, weil er erkannte und bekannte, daß dieses auf eine unerklärliche Weise geschehe, sondern nur soviel von jener unaussprechlichen Erzeugung sagte, als der göttliche Wille gestattete; der auch nicht zu sagen wagte, was Gott sei, da er nur Das von ihm wußte, daß von den Menschen nicht gewußt werden könne, wie er beschaffen sei, da er ja selbst von den mit höherer Weisheit begabten himmlischen Geistern nicht vollkommen erkannt wird. Daher auch Augustinus sagt (lib. quaest. vet. et nov. legis): Die Cherubim und Seraphim begreifen nicht ganz, was Gott sei, denn Niemand kennt den Vater als nur der Sohn. Darum nannte auch Hermes mit Recht Gott den Unbekannten ꝛc. Was werden hierauf die Professoren der Dialektik antworten,

wenn sie Das mit der Vernunft zu ergründen suchen, was ihre größten Lehrer nicht erklären zu können bezeugen? Sie werden ihre Lehrer verlachen, weil sie es nicht verhehlten, daß ihnen die Wahrheit von Gott inspirirt worden sei, die sie dessenohngeachtet nicht erklären zu können bekannten, und die sie für um so ehrwürdiger hielten, je mehr sie alle menschliche Einsicht überragt. Sie schämten sich nicht zu gestehen, daß sie Vieles hörten oder auch sagten und als wahr bekenneten, was sie nicht darzuthun im Stande seien, und freuten sich sogar so sehr an der Dunkelheit der Räthsel, daß sie selbst über Das, was leicht erörtert werden kann, den Schleier des Buchstabens ausbreiteten, damit nicht die nackte Wahrheit durch die Leichtigkeit des Verständnisses verächtlich würde.... Aber vielleicht sagen sie, was nützt es, daß von Jemandem eine solche Wahrheit verkündet werde, die er selbst nicht zu erklären vermag, so daß man sie verstehen kann? *) Viel, antworte ich; denn wenn man von Gott Etwas hört, was man nicht versteht, so regt das den Hörer zur Untersuchung an, was nicht geschehen würde, wenn man es nicht hörte. Die Untersuchung aber erzeugt leicht das Verständniß, wenn Frömmigkeit dabei ist. Dieser offenbart sich Gott gerne; und oft geschieht ja, was durch göttliche Inspiration gesagt oder durch göttliche Wirkung gethan wird, nicht zur Förderung Derer, durch die es gethan wird, sondern zielt ab auf den Nutzen Anderer. Den Einen also ist gegeben die Gabe zu reden, Anderen ist die des Verständnisses vorbehalten, wie es nach dem Rathschlusse der göttlichen Vorsehung nöthig ist, und wie es die aufrichtige Frömmigkeit Einiger entweder durch Ge-

---

*) Vgl. oben S. 34 u. 35. Abälard's eigene Worte.

bete oder durch gute Werke verdient hat. Indessen aber, solange der Grund (ratio) verborgen ist, muß die Autorität genügen und jener bei allen Philosophen anerkannte Hauptgrundsatz festgehalten werden: Was Allen, oder mehreren oder gelehrten Männern so scheint, dem darf nicht widersprochen werden. Glauben also muß man zum Heile, was nicht erklärt werden kann, besonders da es weder für etwas Großes zu halten ist, was die menschliche Schwachheit zu erörtern hinreicht, noch für Glauben zu rechnen ist, was wir durch einon menschlichen Beweis bewogen annehmen, und Das bei Gott kein Verdienst hat, worin man nicht Gott glaubt, der in den Heiligen redet, sondern menschlichen Schlüssen, die sich häufig täuschen. Daher sagt auch Gregorius (hom. 26. in evang.): Wir müssen wissen, daß die göttliche Wirkung, wenn sie durch die Vernunft begriffen wird, nicht wunderbar ist, noch der Glaube ein Verdienst hat, wenn ihm die menschliche Vernunft einen Beweis liefert; und Ambrosius: Zu glauben ist befohlen und nicht zu grübeln gestattet; und Augustinus beruft sich auf das Wort des Propheten: „Nisi credideritis, non intelligetis“ (Is. 7, 9.). „Scrutator majestatis opprimetur a gloria“ (Prov. 25, 27.). Und Hieronymus sagt (sup. Jerem. lib. VI.): Was die Vulgata an dieser Stelle gewollt habe, könnte ich sagen, und einen Sinn herausbringen, wenn es nicht ein Frevel wäre, die Worte Gottes nach menschlichem Sinne zu deuten; und Augustinus spricht bezüglich der Kindertaufe: „Wo es sich um eine so dunkle Sache handelt, muß sich, wenn keine bestimmten und klaren Zeugnisse der Schrift zu Gebote stehen, die menschliche Anmassung im Zaume halten, indem sie Nichts thut dadurch, daß sie sich auf die andere Seite neigt.“

Zum Schlusse glaube ich, müssen wir uns noch Das vorhalten, daß solche Leute sagen möchten, sie verwerfen unseren Glauben nicht deßhalb, weil er nicht bewiesen und erörtert, sondern weil er nicht vertheidigt werden könne, da ganz offenbare Gründe dagegen seien. Diese verweise ich auf ihre eigenen Lehrer. Boëtius z. B. hat über den Glauben an die Trinität philosophisch geredet nach Unterscheidung der 10 Prädikamente; ihn sollen sie anklagen und sagen, er habe in seinen Gründen geirrt, die sie doch nur von ihm gelernt haben. Hat der Meister nicht gemerkt, was die Schüler merken, durch welche Gründe man nämlich Das, was er behauptete, bekämpfen könne? Ich verzeihe eine solche Unverschämtheit, wie sehr sie uns auch verkleinern, wenn sie nur die Einfalt der Gläubigen nicht verwirren.... Da also die Frechheit solcher Streiter weder durch die Autorität der Heiligen, noch die der Philosophen bezähmt werden kann, wenn man ihnen, die mit menschlichen Gründen gefahren kommen, nicht mit menschlichen Gründen widersteht, so haben auch wir uns entschlossen, den Thoren nach ihrer Thorheit zu antworten und ihre Angriffe mit ihren eigenen Künsten, mit denen sie uns angreifen, niederzuschlagen. Denn mit Gottes Hilfe hat auch der kleine David den großen Goliath mit dessen eigenem Schwerte erschlagen; und so wollen auch wir mit demselben Schwerte der Dialektik, womit Jene unsere Einfalt angreifen, die Kraft ihrer Beweise im Namen Gottes zerbrechen, damit sie sich nicht mehr unterstehen, die Einfalt der Gläubigen anzugreifen, wenn sie in Dem widerlegt worden, in Betreff dessen es ihnen insbesondere unmöglich scheint, zu antworten, in Betreff der Verschiedenheit nämlich der Personen in der einfachen göttlichen Substanz, der Erzeugung des Wortes

und des Hervorganges des Geistes. Hierüber verheißen wir nicht, die Wahrheit zu lehren, wozu auch wir Niemanden befähigt glauben, aber doch wollen wir wenigstens etwas Wahrscheinliches, der Vernunft Näherkommendes, und dem heil. Glauben nicht Widersprechendes vorbringen gegen Die, welche den Glauben mit menschlichen Gründen bekämpfen. Auch die Dialektik ist ja eine Gabe Gottes 2c. Daher lehrt uns auch Augustinus durch sein eigenes Beispiel bisweilen, wenn von göttlichen Dingen die Rede ist, auf Vernunftgründe übergehen, wenn wir mit Solchen zusammenkommen, welche die heil. Autoritäten nicht annehmen. So sagt er nämlich in seinem Buche de moribus ecclesiae contra Manichaeos cap. 11.: „Womit soll ich also beginnen, mit der Autorität oder Vernunft? Die natürliche Ordnung bringt es mit sich, daß, wenn wir Etwas lernen, die Autorität dem Vernunftbeweise vorangehe, denn der Beweis kann schwach scheinen, welcher, wenn er geliefert ist, nachher eine Autorität zur Bekräftigung annimmt. Aber weil wir mit Solchen zu thun haben, die Alles gegen die Ordnung denken und reden und thun und hauptsächlich immer nur sagen, den Beweis müsse man zuerst liefern, so will ich ihnen willfahren; was ich für fehlerhaft halte beim Disputiren, will ich unternehmen. Wir wollen also einen Beweis suchen u. s. w." Die Kirchenlehrer bezeugen also, daß auch die weltlichen Künste, und besonders die Dialektik, für die heil. Schrift sehr nothwendig seien. — Nach diesen Vorbemerkungen wider die Gegner wollen wir zu unserem Vorsatze eilen, indem wir zuerst noch erinnern, daß sie, wenn in einer so großen Dunkelheit, welche mehr durch Religion, als durch Scharfsinn durchschaut wird, die Vernunft allenfalls trüb wird und bei so vielen und großen subtilen Unter-

suchungen unsere Schwachheit nicht ausreicht, daß sie, sage ich, deßhalb sich nicht unterstehen sollen, unsern Glauben zu beschuldigen oder zu tadeln, der in sich nicht weniger stark ist, wenn Jemand bei Erörterung desselben einen Fehler begeht. Auch soll es mir Niemand als Anmassung auslegen, wenn ich nicht vollende, was ich unternommen habe, sondern Nachsicht haben mit dem guten Willen, der bei Gott hinreicht, wenn die Kraft fehlt. Was immer wir also von dieser überaus erhabenen Philosophie erörtern werden, das, bekennen wir, sei Schatten, nicht die Wahrheit, ein gewisses Gleichniß, nicht die Sache selbst. Was wahr ist, weiß Gott; was aber wahrscheinlich ist und mit den philosophischen Gründen, mit denen es bestritten wird, im höchsten Grade übereinstimmend, glaube ich sagen zu werden. Wenn ich nun hierin durch meine Schuld von der katholischen Ansicht und Redeweise, was Gott verhüte, abweichen sollte, so möge Jener es mir verzeihen, der nach der Gesinnung die Werke beurtheilt, da ich immer bereit bin zu jeder Genugthuung bezüglich der Verbesserung oder gänzlichen Tilgung des unrichtig Gesagten, wenn irgend einer der Gläubigen entweder durch die Kraft der Vernunft oder die Autorität der Schrift es corrigirt. Denn ich weiß, was geschrieben steht: „Der Gerechte soll mich tadeln in Barmherzigkeit und mich zurechtweisen, das Oel des Sünders aber soll mein Haupt nicht benetzen" (Ps. 140.).

Wir haben diese Stellen, in denen wir den Abälard, nicht wie früher gegen die Feinde der Dialektik, sondern gegen die falschen Dialektiker selbst eifern sehen, absichtlich ziemlich ausführlich und größtentheils beinahe wörtlich wiedergegeben, weil er uns hier gleichsam seine Kehrseite zeigt, indem er viele von den Vorwürfen, die ihm selber

gemacht wurden, und die wir namentlich in den Briefen des heil. Bernhard gegen ihn erhoben sehen, manchmal fast mit denselben Worten auf Diejenigen schleudert, welche durch ihren Mißbrauch der Dialektik dieselbe in Mißkredit brächten, und weil es uns wichtig erscheint, den Abälard auch von dieser Seite genauer kennen zu lernen. Wir haben früher gesehen, wie sehr er die Kraft der Vernunft erhob, durch welche der Mensch Gott ähnlich sei, und mittelst welcher er, alles Sinnliche übersteigend, das ihm so nah verwandte Göttliche unmittelbar erkennen könne; und hier sehen wir, wie er die Schwäche der menschlichen Vernunft aufdeckt; — wir haben oben gehört, wie er es lächerlich fand, daß die Propheten und Apostel Etwas sollten gesagt haben, was unverständlich wäre, oder was sie gar selbst nicht verstanden hätten, und wie er meinte, alle Mysterien der Offenbarung müßten, wenn auch nicht vollkommen durchschaut und begriffen, so doch verstanden werden können, wenigstens was davon gelehrt werde, denn was Gegenstand des Glaubens sei, müsse auch Gegenstand des Verständnisses sein; und hier hören wir, wie er behauptet, daß auch die inspirirten Philosophen Vieles, was sie lehrten, selber nicht verstanden, und daß sie es für keine Schande hielten, ihre Unwissenheit in Betreff des „Wie" selbst zu bekennen, und während er oben gesagt hatte, daß es unnütz sei, zu reden, wenn man die Sache nicht auch erklären und verständlich machen könne, behauptet er hier, daß es dessenohngeachtet viel nütze, weil eben das Mysteriöse der Ausdrucksweise zur Untersuchung anrege, weßhalb die Philosophen sogar auch das leicht zu Erklärende oft auf eine dunkle, räthselhafte Weise ausgedrückt hätten; — oben hatte er gesagt, daß man mehr durch Studium als durch bloße Frömmigkeit und soge-

nannte Glaubensgluth zur Erkenntniß Gottes gelange, und darum zum fleißigen Studium der Philosophie, welche der goldene Schlüssel zum rechten Verständnisse sei, aufgefordert; hier behauptet er, mehr durch Sittenreinheit und durch ein frommes Leben als durch bloße Verstandesschlüsse könne man die wahre Weisheit erwerben und ermahnt daher zur Demuth und Einfalt des Glaubens und zur Unterwerfung unter die Autorität, weil ja doch im Grunde Alles unbegreiflich sei, und mit dem Verstande nicht erfaßt und mit Worten nicht erklärt werden könne.

Es ist nicht zu verkennen, daß Abälard in diesem ganzen Passus, den wir zuletzt angeführt haben, mehr sich selbst vertheidigen, als die falschen Dialektiker bekämpfen will; offenbar hebt er hier absichtlich den Gegensatz zu seinen früher angeführten Behauptungen bezüglich des hohen Werthes der Dialektik recht stark hervor, um sich gegen die ihm gemachten Vorwürfe, als erhebe er die Vernunft auf Kosten des Glaubens, zu verwahren: und ebendeßwegen finden wir in allen diesen jetzigen Aeußerungen keinen direkten Widerspruch mit den obigen und möchten auch deßhalb allein den Abälard nicht der Inconsequenz beschuldigen. Alles, was er hier gegen die Anmassungen einer falschen Wissenschaft sagt, kann er recht wohl sagen, ohne dadurch seine früheren Aussprüche aufzuheben oder Etwas von den ihnen zu Grunde liegenden Ansichten zurückzunehmen. Was er hier sagt, ist kein direkter Widerspruch mit dem Vorigen, es ist nur der Gegensatz und die Kehrseite davon, die eben auch nicht übersehen werden darf. In beiden Gegensätzen aber liegt etwas Wahres; denn wie Alles in der Welt seine zwei Seiten hat, so auch die Wahrheit, nicht als ob die Wahrheit an sich doppelsinnig und zweideutig wäre, son-

dern weil sie von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachtet werden kann. Wie man nämlich von einer Kugel, obwohl sie die einfachste Körper-Figur ist, immer nur eine Seite sehen kann, so ist es auch bei der Wahrheit. Der Mensch kann nie die ganze, volle, runde Wahrheit zugleich anschauen, und noch weniger zu gleicher Zeit aussprechen, er muß immer die eine Seite nach der andern betrachten. Die eine Seite hervorheben heißt aber noch nicht die andere läugnen oder übersehen; gerade Derjenige, welcher nur die eine in's Auge faßt und die andere ignorirt, ist einseitig. Wenn also Abälard auch die Kehrseite betrachtet und den Gegensatz hervorhebt, so widerspricht er sich damit noch nicht. Nicht darin liegt sein Widerspruch und seine Inconsequenz, daß er beide Seiten hervorkehrt, sondern darin, daß diese beiden Seiten und Gegensätze bei ihm nicht die rechte Vermittlung finden. Die Gegensätze sind ihm zum Bewußtsein gekommen, aber ihre Einheit hat er nicht gefunden; darum blieb er in diesen Antinomieen stecken, und gerade darin liegt auch das Verfängliche, um nicht zu sagen das Sophistische seiner Methode; denn man mochte ihm einwenden, was man wollte, so konnte er immer die andere Seite seiner Behauptungen hervorkehren und sagen: Man hat mich mißverstanden.

Hat aber Abälard die rechte Vermittlung der soeben besprochenen Gegensätze nicht gefunden, so ist es ganz natürlich, daß das nämliche falsche Licht, in welchem er die eine Seite darstellt, auch in der Darstellung der andern Seite wiederscheine. Und in der That sehen wir gerade in jenen Stellen, wo er die Verwegenheit der Sophisten bekämpft, die nämlichen irrigen Ansichten und falschen Auffassungen wiederkehren und durchleuchten, welche ihn

oben bei seiner Vertheidigung der Rechte der Vernunft irregeleitet hatten. Auch hier mißversteht er den Begriff der Offenbarung und der Autorität, so sehr er auch beide der unsicheren und kurzsichtigen Vernunft gegenüber in den Vordergrund zu stellen scheint. Denn auch hier, wie oben, versteht er unter der Offenbarung nicht eine übernatürliche und doch zugleich in die Sinne fallende, durch äußere Zeichen und Worte vermittelte Manifestation Gottes, sondern entweder bloß die Offenbarung Gottes in der Natur und Schöpfung oder höchstens eine innerliche und unmittelbare Mittheilung des göttlichen Geistes an den Geist des Menschen, eine Inspiration, die, weil ohne objektive Bürgschaften, ebensogut auf bloßer Einbildung beruhen könnte, auch wenn sie in dieser Unmittelbarkeit möglich wäre. Desgleichen versteht er auch hier, wie oben, unter der Autorität, auf die er den Glauben gegründet wissen will, nicht eine auf höhere Bürgschaften gebaute, sondern im Grunde doch immer nur eine menschliche. Die heidnischen Weisen gelten ihm, insofern er sie als inspirirt betrachtet, gerade so gut als Autoritäten, wie die Propheten und Apostel und die Kirchenväter, weil er diese Letzteren auch nur insofern als Autoritäten annimmt, als er sie für inspirirt hält; in den Philosophen redet Gott durch Inspiration, wie in den Propheten, auch *ihre* Lehren sind Offenbarungen und die Annahme derselben Glaube und Unterwerfung der Vernunft unter die Autorität. Aber eine *solche* Autorität ist eine bloß menschliche und eben darum keine; denn nach Abälard's eigener Ansicht befreit eine *solche* Inspiration den Inspirirten nicht schlechterdings von jedem möglichen Irrthum.

Unter solchen Voraussetzungen begreifen wir wohl, inwiefern und in welchem Sinne der heil. Bernhard

Recht hat, wenn er dem Abälard Verachtung der Väter vorwirft, und ihn beschuldigt, daß er die Vernunft über den Glauben erhebe, diesen selbst aber mit dem bloßen Dafürhalten identificire. Abälard verachtet die Väter nicht, er achtet sie so hoch, wie die heidnischen Philosophen, aber auch nicht höher; er sieht in ihnen nicht die standhaften Zeugen und Bekenner der äußerlich vermittelten und überlieferten Offenbarung, aus der sie als aus der Quelle der Wahrheit nach Maaßgabe der ihnen verliehenen natürlichen Kräfte und der ihnen zu Theil gewordenen übernatürlichen Gnadengaben und Erleuchtungen ihre Anschauungen schöpften; er erkennt in ihnen nicht die Organe und Träger der kirchlichen Autorität, denen man, wenn sie auch persönlich nicht infallibel waren, insofern sie subjektive Ansichten aussprechen, dennoch unbedingten Glauben schenken muß, insofern sie die rein objektiven Thatsachen der göttlichen Offenbarung berichten, und für die unverfälschte Ueberlieferung derselben einstehen, oder das allgemeine religiöse Bewußtsein der Kirche ihrer Zeit aussprechen und bezeugen: sondern er betrachtet sie als inspirirte Männer, wie die heidnischen Weltweisen, welche nichts Anderes hatten als die Manifestation Gottes in der Schöpfung, die überlieferten mythologischen Vorstellungen und ihre natürliche, nach Abälard's Ansicht, von göttlichem Lichte durchleuchtete Vernunft. Ungeachtet solcher Erleuchtung aber, die nach dieser Auffassung im Grunde doch immer nur etwas Subjektives ist, hält Abälard die Väter an sich für nicht weniger fehlbar und dem Irrthum unterworfen als die Philosophen. Man muß ihnen also Glauben schenken aus Demuth und die subjektive Vernunft des Einzelnen muß sich, weil sie ihre Schwäche erkennt, der Autorität ihrer Ansicht unterwerfen, aber man braucht

ihnen doch wieder nicht unbedingt zu glauben, weil auch sie nicht frei waren von Irrthümern; und so ist der Mensch trotz solcher inspirirten Autoritäten dennoch wieder auf sich selbst und die eigene Untersuchung angewiesen, und wenn er jenen Autoritäten glaubt, so glaubt er ihnen im Grunde doch nur, weil und wie weit er sich selber glaubt, weil er eben nicht weiß, in wie weit der Geist Gottes aus diesen Männern redet und in wie weit sie bloß subjektive Ansichten und Meinungen aussprechen. Ein solcher Glaube aber beruht natürlich auf keinem sicheren Fundamente, weil die Autorität selbst, worauf er sich stützt, eine sehr schwankende und zweifelhafte ist. Zwar läßt Abälard die kanonischen Schriften als schlechterdings unfehlbare Autorität gelten, aber diese Unfehlbarkeit ist wieder nur eine willkürliche Annahme, weil die lebendige Autorität der Kirche und ihr Zeugniß für die Göttlichkeit der Schrift bei ihm keine Anerkennung oder wenigstens keine Berücksichtigung findet. Dazu kommt noch, daß er die Nothwendigkeit einer unfehlbaren Autorität bezüglich der Erklärung der Schrift nicht begreift. Mag Abälard immerhin die unbedingte Irrthumslosigkeit der heil. Schrift anerkennen, die Schrift ist doch immer an und für sich etwas Todtes, ein bloßer Buchstabe, und bedarf der Erklärung. Die Erklärerin aber ist nach Abälard die Vernunft, welche der goldene Schlüssel des Verständnisses ist: da jedoch die Vernunft dem Irrthum unterworfen ist, wer rettet uns aus dieser Sackgasse, wer führt uns hinaus aus diesem Labyrinth? Nur die Privatinspiration! Es darf sich also Jemand nur für inspirirt halten, so ist er geborgen. Hier stehen wir nun schon ganz auf protestantischem Boden und insofern haben die Protestanten allerdings Recht, wenn sie den Abälard als einen der

Ihrigen betrachten, und in ihm einen Wegebereiter und Vorläufer des Reformations-Prinzips sehen. Aber das war er im Grunde doch nicht, wenigstens seiner Meinung und Absicht nach nicht; denn die Consequenzen seines Prinzips kamen ihm selber nicht zum Bewußtsein, er verwahrte sich sogar ausdrücklich dagegen, freilich nicht in der rechten Weise. Mit dieser irrigen Auffassung des Autoritäts-Prinzips hängt es dann auch zusammen, daß Abälard versichert, er wolle sich gerne corrigiren lassen, wenn man ihn durch die Kraft der Vernunft oder die Autorität der Schrift widerlege. *)

Wir sehen, wie weit man mit einem solchen Begriffe von Offenbarung, Inspiration und Autorität, wie Abälard ihn aufstellt — und hierin bleibt er sich durchgehends consequent —, zuletzt komme, und erkennen, daß der Vorwurf des heil. Bernhard, Abälard erschüttere die festen Grundlagen des Glaubens, nicht bloß auf einzelnen Aeußerungen desselben beruht, sondern gerade durch eine tiefer gehende Kritik seines Prinzips im Allgemeinen als gerechtfertigt erscheint. In der That war Abälard nahe daran, während er die Mysterien der Offenbarung der verständigen Einsicht klarer machen wollte, den Glauben, statt ihn zum Wissen zu verklären, gänzlich hinwegzuklären, weil er zu viel erklären wollte, ohne zuerst durch die An-

*) Hierin liegt jedenfalls eine Inconsequenz; denn streng genommen müßte sich Abälard auch von jedem inspirirten Weltweisen corrigiren lassen, und zwar nach seinen letzteren Aeußerungen selbst in dem Falle, wenn ein solcher seine eigenen Aussprüche weder durch die Vernunft begründen oder erklären, noch selber ganz begreifen und sein Unvermögen in dieser Beziehung unverholen bekennen würde.

erkennung einer zweifellosen Autorität im sicheren Besitze des Objektes, welches er erkennen und erklären wollte, zu sein. Fast geht es ihm wie einem Chemiker, der das Wesen eines Diamants untersuchen will, dem sich aber derselbe bei der Verbrennung in Kohlensäure verflüchtigt, oder wie einem Mediciner, der mit dem Secirmesser das Geheimniß des animalischen Lebens ergründen will, dem aber während der Operation das Leben entschwindet, so daß er nur mehr einen Cadaver vor sich hat. Fast ebenso droht dem Abälard bei seinen kritischen Untersuchungen über den Glauben das geheimnißvolle Leben des Glaubens zu entschwinden und das Objekt desselben unter der Hand sich aufzulösen, so daß ihm Nichts mehr übrig bleibt, als leere und todte Formeln, die er dann nicht mehr begreift. Und während er den kindlichen, ununtersuchten, durch den Zweifel noch nicht geprüften Glauben als einen blinden und todten Formel-Glauben betrachtet, geräth er selbst in die Gefahr, durch allzu scharfes Schauen für die undurchdringlichen Geheimnisse des Glaubens blind zu werden und das eigentliche Leben desselben einem abstrakten Begriffe und einer todten Formel hinzuopfern. Die Ursache davon aber ist der Mangel oder wenigstens die Mißkennung des richtigen Begriffs einer lebendigen Autorität, ohne welche die Vernunft nicht einmal einen übernatürlichen Stoff hat, den sie untersuchen oder auch nur in Zweifel ziehen könnte. Die Nothwendigkeit einer festen Autorität ergibt sich einfach einerseits aus der Erkenntniß der natürlichen Grenzen der Vernunft, welche überhaupt gar kein Objekt der Forschung hat, das ihr nicht von außen her gegeben wäre, anderseits aber aus der Betrachtung des nothwendigen Entwicklungsganges des menschlichen Geistes, der nicht von innen heraus sich selbst ent-

faltet und ausbildet, sondern erst durch das von außen her kommende Wort der Belehrung, das ihm freilich anfangs noch als unverstandene Formel erscheint, zum inneren Verständniß fortschreitet. Nicht der Mensch bildet das Wort, sondern das Wort bildet den Menschen. Der Glaube ist daher allemal zuerst ein bloßes Festhalten an äußeren Zeichen und Worten, und das geistige Verständniß folgt stufenweise erst nach, indem das geoffenbarte Wort, wenn es durch den Glauben in das Herz des Menschen aufgenommen wird, durch Vermittlung des von Christus verheißenen Geistes den individuellen Geist des Menschen umbildet und neugestaltet. Dieses Wort aber wird angenommen, nicht weil man es versteht, sondern weil man es von einer glaubwürdigen Autorität gehört hat; nicht das möglichst klare Verständniß der geoffenbarten Wahrheiten macht den guten Christen aus, sondern das treue und innige Festhalten an jener Autorität, die ihm die Wahrheit sagen kann und will. Dieses gläubige Festhalten an der Autorität ist das sicherste und im Grunde das einzige Fundament des Glaubens; wo dieses vorhanden ist, ist der Glaube dem Prinzip nach da, und wäre er auch noch so wenig entwickelt und zum Bewußtsein gebracht; wo aber dieses fehlt, da fehlt gerade die Hauptsache. Es schadet auch viel weniger, in einzelnen Stücken, die den Glauben betreffen, beschränkte oder gar irrige Ansichten zu hegen, aber dabei doch am Prinzipe der Autorität festzuhangen, als vielleicht in manchen Geheimnissen sehr tiefe Einsichten zu haben, aber dabei das Ansehen der kirchlichen Autorität bei Seite zu setzen. Daher ist auch die Kirche gegen materielle Irrthümer immer viel nachsichtiger gewesen, wenn die Urheber derselben nur die Anerkennung ihrer Autorität bezeugten, als sie es war

gegen formelle Angriffe auf diese. Und das ist ebenso billig als natürlich, denn die Grundlage des Glaubens ist die kirchliche Autorität, die wissenschaftliche Erkenntniß desselben ist eine Zugabe, die nicht unbedingt nothwendig ist für Jeden, weil nicht Alle die Fähigkeit und das Bedürfniß haben, sich eine solche zu erwerben. Die begriffliche Einsicht in dem inneren Zusammenhange der Dogmen unter einander ist nicht Jedermanns Sache, bei Vielen bleibt dieß zeitlebens mehr eine innere Ahnung, bei der sie aber vielleicht ebensoviel oder noch mehr praktische Willensenergie entwickeln, die christlichen Ideen im Leben durchzuführen und in Ausübung zu bringen, als Diejenigen, die eine höhere Einsicht haben. Für Solche nun ist es, insbesondere falls sie die Schwäche ihrer Denkkraft selbst einsehen, allerdings hinreichend, wenn sie mit unüberwindlicher Glaubenskraft (die Abälard als bloße einsichtslose Glaubensgluth zu bezeichnen liebt) an den kirchlichen Formeln hangen, und an dem Dogma, obwohl sie es nicht verstehen, treu festhalten, bloß deßwegen, weil die Kirche so lehrt; und das Verdienstliche dabei ist nicht das starre Festhalten an der unverstandenen todten Formel, sondern das Vertrauen, das sie zur kirchlichen Autorität, und die Liebe, die sie zur Offenbarung und ihren Trägern haben. Was also den Glauben fest und stark und fruchtbar macht, ist nicht der Reichthum der Erkenntniß, in die er sich entfaltet, sondern die Festigkeit und Fruchtbarkeit des Bodens, auf dem er steht. Dieser Boden aber ist die Autorität der Kirche, durch welche der Einzelne in lebendiger Verbindung mit dem allgemeinen Leben steht. Diese Autorität aber findet bei Abälard nicht die rechte Würdigung; was er Autorität nennt, ist etwas sehr Unzuverläßiges; denn sie beruht höchstens auf

inneren Inspirationen, aber nicht auf äußeren historischen Thatsachen, sie hat kein Fleisch und kein Blut und daher auch kein Leben. Hat man aber das wahre Autoritätsprinzip einmal erkannt, so kommt es nur darauf an, auch die wahre und competente Autorität selbst zu finden und anzuerkennen, um durch ihre Vermittlung die Wahrheit zu empfangen und zu erkennen. Ueber die Competenz der Autorität nun steht der Vernunft allerdings ein Urtheil zu, aber nur ein negatives, insofern sie nämlich das unbestreitbare Recht hat, jede Autorität, die irgend etwas Unmögliches, Unvernünftiges lehrt, zu verwerfen; denn nie kann jenes tertullianische Wort: Credibile est, quia ineptum est; certum est, quia impossibile, von irgend einem Gläubigen im Ernste buchstäblich als Grundsatz angenommen werden. *)

*) Wenn Tertullian (de carne Christi lib. I. c. 5.) sagt: Natus est dei filius; non pudet, quia pudendum est: et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est: et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile, so darf man diesen Ausspruch nicht aus Unverstand oder böswilliger Absicht so auslegen, als hätte er damit einen prinzipiellen Widerspruch zwischen Vernunft und Glaube statuiren und behaupten wollen, der Gläubige müsse auf den Gebrauch seiner Vernunft verzichten, oder der vernünftig Denkende könne nicht recht glauben; offenbar wollte er nur die auf ihre eigene Weisheit fußende, eingebildete Vernunft demüthigen und bloß sagen: Wenn ich den Inhalt der Offenbarung aus der Vernunft ableiten könnte, so brauchte ich nicht zu glauben; aber eben weil es meine Vernunft übersteigt, glaube ich an Das, was ich ohne den Glauben nie erfassen kann; der Glaube bezieht sich allemal auf Etwas, was über die Naturnothwendigkeit erhaben, und insofern unmöglich ist, als keine nothwendigen Ursachen dazu in der Natur liegen. Das ist ohne Zweifel der Sinn jenes Satzes, nur hat er eben diesen Gedanken in seiner paradoxen Weise ausgedrückt, um ihn desto pikanter zu machen.

Ein positives Urtheil über die Competenz einer Autorität kann die Vernunft nie fällen, so wenig sie das Uebernatürliche erkennen kann ohne Offenbarung; zur positiven Anerkennung der rechten Autorität gelangt man nie durch bloße Vernunftschlüsse, sonderrn durch die äußeren und inneren Erfahrungen des Lebens; es läßt sich daher hiefür auch nie ein stringenter Beweis führen, es müßte denn zuerst die menschliche Freiheit dem Gesetze einer nothwendigen Denkbewegung unterworfen werden. Hat man aber einmal die zuverläßige Autorität gefunden, welcher man sich mit unbedingtem Vertrauen hingeben kann, so hat man schon einen festen, sicheren Standpunkt, und kann sich dann auch in solchen Dingen auf sie verlassen und stützen, von denen man noch nicht einmal die Möglichkeit einsieht. Ein solcher Autoritätsglaube — und es gibt keinen andern — ist darum kein blinder: er ist allerdings blind, insofern der Glaube, solange er eben nicht Schauen ist, allemal blind ist; aber er ist doch wieder nicht blind, weil er weiß, wem er glaubt; er hat einen festen Grund, freilich nicht in der Vernunft, aber im Leben; das Leben aber ist mehr als die bloße Vernunft, welche jedenfalls nur eine untergeordnete Kraft ist, dazu bestimmt, das Leben vernünftig zu leiten, aber nicht, es zu unterjochen. Die wissenschaftliche Erkenntniß ist darum auch noch lange nicht die ganze, sondern nur ein Theil der Beseligung des Lebens. Darum ist ein Glaube, der im Leben wurzelt, wenn er auch so klein ist wie ein Senftkörnlein, und seine Keime noch nicht einmal angefangen haben auszuschlagen, dennoch viel mehr werth, als jener, welcher auf den dürren Boden der Vernunft hingestellt ist, wenn er auch prächtig zu blühen scheint. Darum ist es auch nicht für Alle nothwendig, eine wissenschaftliche Einsicht in den

innern Zusammenhang der Glaubenswahrheiten zu haben.*) Und überdieß ist eine vollkommene Erkenntniß derselben in diesem irdischen Leben überhaupt gar keinem Menschen vergönnt, denn Stückwerk ist und bleibt unser Wissen immer, weil ja auch unser Leben in Zeittheile zerstückelt ist, und wir nie die Fülle desselben besitzen. Insofern sind und bleiben uns auch die Worte und Dogmenformeln, in denen uns die göttlichen Wahrheiten dargeboten werden, immer bis auf einen gewissen Grad hin unverständlich, und alle menschlichen Worte und Bilder sind nie eine vollkommen adäquate Form für den unendlichen Glaubensinhalt. Dieser kann nie vollkommen durchschaut, und daher auch in menschlicher Sprache nie vollkommen ausgesprochen werden. Nicht einmal was von diesem unendlichen Inhalt unmittelbar empfunden oder in der Vision geschaut werden kann, läßt sich in menschliche Worte und Begriffe fassen, sondern kann höchstens durch Bilder und Analogieen einigermaßen faßlich gemacht werden; denn wer begreift z. B. die Wirkung Gottes in einer Vision, oder überhaupt jede übernatürliche Wirkung? **) Darum sagt auch der heil. Paulus, daß er Dinge geschaut habe, die einem Menschen auszusprechen nicht gestattet sei. Sind nun überhaupt die menschlichen Begriffe und begrifflichen

---

*) Abälard muß das selbst zugeben, indem er, wie wir oben gesehen haben, sagt: Oft können Diejenigen, welche uns einfältig und unwissend zu sein scheinen, nur nicht so viel ausdrücken und erörtern, als ihnen an Erkenntniß die göttliche Inspiration eingibt.

**) Diese Unbegreiflichkeit gibt Abälard ebenfalls zu, aber im Grunde doch nur insofern, als auch die natürlichen Dinge unbegreiflich sind, weil ihm eben der prinzipielle Unterschied zwischen Natürlich und Uebernatürlich nicht klar geworden ist.

Formeln darum bloß todte Formeln, weil sie nie vollkommen durchsichtig und verständlich werden können, sondern uns die Wahrheit gleichsam nur in Räthseln und wie im Spiegel schauen lassen? Und wenn auch natürlich nicht angenommen werden kann, daß z. B. die Propheten nicht gewußt und verstanden haben, was sie verkündeten, folgt denn daraus schon, daß ihre Gesichte nicht dennoch in ein gewisses Dunkel gehüllt, sondern ein Schauen von Angesicht zu Angesicht gewesen seien, als wenn ihnen bei aller Klarheit, mit der sie schauten, nicht doch noch Etwas zu glauben übrig geblieben wäre? Abälard treibt auch hier die Sache auf die Spitze, und schiebt allen seinen Gegnern, welche die Ansicht hatten, was z. B. von der Trinität gesagt werde, könne in diesem Leben nicht ganz verstanden werden, als Consequenz dieser Ansicht die absurde Meinung unter, es hätten die Propheten auch nicht gewußt und verstanden, was sie sagten; *) als wenn es kein Mittleres gäbe zwischen einem vollkommenen Durchschauen und gar nicht Verstehen: nämlich ein Schauen in aenigmate per fidem; und als ob er nicht selber gesagt hätte, daß auch seine Lieblinge, die Philosophen, Manches behaupteten, bezüglich dessen sie offen bekannten, daß sie es nicht verstünden. **) Uebrigens wird uns diese Inconsequenz, die aus dem Gegensatz, in den sich Abälard einerseits gegen die schroffen Supranaturalisten und anderseits gegen die einseitigen Rationalisten stellt, ihre Erklärung findet, weniger befremden, wenn wir an einer andern Stelle die ganz richtige Bemerkung lesen: daß auch die Propheten, wenn der heil. Geist Etwas durch sie redet, nicht jeden

---

*) Vgl. oben S. 34 u. 35.

**) S. oben S. 85.

Sinn, der in ihren Worten liegt, verstehen, sondern häufig nur Einen dabei haben, während der Geist selbst viele darin vorhersieht, die er dann später in verschiedenen Auslegungen offenbart. *) Mit Recht bestreitet Abälard Diejenigen, welche, einem einseitigen Supranaturalismus huldigend, das ewige Leben von dem gegenwärtigen ganz und gar trennen wollten, zwischen beiden einen wesenhaften Unterschied annahmen und darum der Meinung waren, die göttlichen Mysterien könnten in diesem Leben gar nicht erkannt werden, ihre Erkenntniß sei eben das ewige Leben im Jenseits, hier auf Erden müsse man sich mit bloßen Worten begnügen; aber er fällt selbst in ein anderes Extrem, nämlich in einen einseitigen Intellectualismus, nicht so fast deßwegen, weil er, obwohl er einerseits zugesteht, daß wir, so lange wir im Körper sind, ferne von Gott pilgern und im Glauben wandeln und nicht im Schauen, welches erst jenseits eintrete, dennoch behauptet, Alles, was gesagt sei, müsse auch verstanden werden, sonst wäre es umsonst gesagt, sondern hauptsächlich deßwegen, weil er die sichere Stütze des Glaubens, die lebendige Autorität der zeugenden Kirche, nicht recht begreift oder wenigstens nicht würdigt und erklärt, und daher in allen Fällen, wo er die Vernunft als unzureichend erkennt und mit ihr nicht mehr weiter kommt, zur unmittelbaren Inspiration seine Zuflucht nehmen muß, welcher doch,

---

*) Nam et sti prophetae, cum aliqua spiritus sanctus per eos loquatur, non omnes sententias, ad quas se habent verba sua, intelligunt, sed saepe unam tantum in eis habent, cum spiritus ipse, qui per eos loquitur, multas ibi provideat, quatenus eas postmodum alias aliis expositionibus et alias aliis inspirat. Introd. in theol. lib. I. pag. 1032.

wenn sie nicht auf der historischen Grundlage göttlicher Thatsachen beruht, nie zu trauen ist, und die daher nie zur Basis des Glaubens gemacht werden kann, ohne diesen selber zu gefährden. Dieser einseitige Intellectualismus, der natürlich namentlich auf denkende Geister einen bezaubernden Einfluß übt und einen verführerischen Reiz hat, sieht nicht ein, daß der Glaube an und für sich etwas ganz Anderes ist, als das Verständniß desselben, insbesondere das wissenschaftliche; daß jener zwar ohne dieses, aber dieses nicht ohne jenen bestehen kann, weil man, wie sich von selbst versteht, Das nicht erkennen kann, was man nicht hat; und daß man, um ein gläubiger Christ zu sein, eben kein Theologe zu sein braucht. Abälard aber verwechselt auf eine eigenthümliche Weise fast durchgehends den Glauben mit der scholastischen Theologie, die fides divina, als göttliche Tugend, mit der durch die Anstrengung der Vernunft erworbenen wissenschaftlichen Einsicht in die Glaubenswahrheiten, die Sache mit dem Begriff, den freien Akt der gläubigen Annahme der Offenbarung durch den Willen mit der auf nothwendigen Denkgesetzen und Schlußfolgerungen beruhenden Thätigkeit der Vernunft. Denn wie er das richtige Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung nicht erkannte, so erkannte er auch nicht das richtige Verhältniß der Vernunft zum Willen, oder vielleicht besser gesagt: Er faßte das Verhältniß der Vernunft zur Offenbarung nicht richtig, weil er die Stellung der Vernunft zum freien Willen nicht recht begriff, indem er nicht einsah, daß der innerste Kern der menschlichen Persönlichkeit, Das, was ihn primär zum Ebenbilde Gottes macht, nicht die Vernunft, sondern der freie Wille sei, und daß die Freiheit insofern über der Vernunft stehe, als diese ohne jene weder bestehen, noch je einen

Anstoß zur Denkbewegung erhalten könnte. Das Willensprinzip kommt bei ihm nicht zur Geltung und findet fast gar keine oder wenigstens nicht die gebührende Anerkennung und Würdigung. Alles, meint er, soll und muß vernünftig sein, und einen vernünftigen Grund haben, so zwar, daß er sehr geneigt ist, auch den göttlichen Willen von der göttlichen Vernunft abhängig sein zu lassen, als könnte Gott nicht wollen, was er eben will, und als wäre nicht gerade Das vernünftig, was er will, weil Er es will, sondern als müßte Gott immer wollen, was seine Vernunft ihm als das Vernünftigste vorschreibt *): eine Ansicht, wodurch die göttliche, und vielleicht noch mehr die menschliche Freiheit im höchsten Grade beeinträchtigt wird. Denn in Beziehung auf Gott an und für sich zieht die Ansicht, als sei nicht sein Wille, sondern seine ratio der letzte Grund von Allem, und der Wille nur der Vollstrecker Dessen, was seine Vernunft ihm als das Beste vorstellt, nicht so bedenkliche Consequenzen nach sich, als wenn man in Beziehung auf den Menschen das Willensprinzip mißkennt und die Freiheit der Vernunft unterordnet. Denn in Gott sind vermöge der Einheit seines Wesens Wille und Vernunft auch im Wesen identisch, so daß nie eine Differenz zwischen Beiden eintreten kann, weil sein Wille per se allemal vernünftig ist. Beim Menschen ist aber das nicht der Fall, und eben darum, weil nicht Alles, was der Mensch thut, schon von Natur aus vernünftig

---

*) Wir werden diese falsche Auffassung Abälard's, nach welcher, wie freilich auch bei vielen andern Scholastikern, der göttliche Wille nur der Executor seiner ratio ist, im folgenden Abschnitt noch näher in's Auge fassen, wo wir Abälard's Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes zu behandeln haben.

ist, heißt seinen Willen von seiner Vernunft abhängig machen wollen, ebensoviel, als seine Freiheit in Abrede stellen. Es kann daher nicht Alles vernünftig sein müssen, so lange der Mensch frei sein soll. Und eben deßwegen, weil nicht Alles von der Vernunft beherrscht wird, kann auch nicht Alles mit dem Maßstabe der Vernunft bemessen werden. Die Freiheit ist es, die menschliche wie die göttliche, welche alle Schlußfolgerungen der Vernunft zu Schanden macht, nicht bloß „das alle Kategorieen des Denkens übersteigende Wesen Gottes", wie Abälard meint.*) Wollte man aber wirklich, von der Voraussetzung ausgehend, daß alles Seiende vernünftig sein, und darum einen vernünftigen Grund haben müsse, die Freiheit der Vernunft unterordnen, so dürfte man einer solchen Ansicht gegenüber wohl die Frage aufwerfen: Was ist denn eigentlich vernünftig? Nicht etwa Das, was seinem Zwecke entspricht? Ob also Etwas vernünftig sei oder nicht, hängt von dem Zwecke ab, den man im Auge hat. Schon daraus geht hervor, daß die Vernünftigkeit einer Sache und somit auch die Vernunft selber von dem Zwecke-setzenden Willen abhängig sei, oder mit andern Worten, daß der Wille die Vernunft bestimme. Damit aber, daß das Ziel der Denkbewegung von der Bestimmung des Willens und von der Freiheit abhängig gemacht wird, werden noch nicht auch die nothwendigen Denkgesetze selbst einer bloßen Willkür preisgegeben, sondern es wird nur das Denken als eine vermittelnde Thätigkeit zwischen den nothwendigen Bedingungen und dem freien Ziele des Lebens bezeichnet.

Hätte Abälard die Stellung der Vernunft zum freien Willen richtig erfaßt, so hätte er auch eingesehen, daß die

*) Theol. christ. lib. III. bei Martene pag. 1274.

Offenbarung als eine freie göttliche That zuerst durch den freien Akt des Willens gläubig angenommen werden muß, und dann erst die Vernunft einen Zutritt hat zu ihren Geheimnissen. Denn weiter kann es die Vernunft auch nach vernommener Offenbarung doch nie bringen, als bis zur negativen Erkenntniß der widerspruchslosen Möglichkeit der geoffenbarten Wahrheiten; dann aber hängt es erst noch vom Willen ab, das Uebervernünftige auch wirklich anzunehmen und zu glauben. Durch bloßes Studium kommt man nicht zum Glauben und daher auch nicht zum positiven Verständnisse seiner Geheimnisse, so wenig als der Glaube an und für sich schon eine wissenschaftliche Erkenntniß im Gefolge hat. Der Grund davon ist ziemlich klar, aber dem Abälard ist er nicht recht klar geworden; daher seine Unentschiedenheit und sein Hin- und Herschwanken zwischen zwei entgegengesetzten Richtungen. Daß weder die Vernunft dem Glauben, noch der Glaube der Vernunft aufgeopfert werden dürfe, davon ist er überzeugt; daß gewisse Antinomieen, die bei der Zusammenstellung Beider sich ergeben, in der natürlichen Beschaffenheit des menschlichen Geistes ihren Grund haben, aber darum nicht unauflöslich seien, erkennt er klar, aber ihre Vermittlung und Auflösung findet er nicht. So viel tiefsinnige Gedanken er daher auch vorbringt, so viel inhaltsreiche Ideen, die für eine Versöhnung der Speculation mit dem Glauben sehr fruchtbar hätten werden können, auch in seiner Theologie enthalten sind, so viel Scharfsinn er auch entwickelt, so sehr er sich auch bemüht, die Beziehung des Vernünftigen zu dem Unvernünftigen, des Natürlichen zu dem Uebernatürlichen zu erkennen, so ist es ihm doch nicht gelungen, den Knoten in befriedigender Weise zu lösen, und darum finden wir bei ihm einerseits so viele rationalistische

Elemente, und doch anderseits so viel Supranaturalismus, daß wir aus ihm kaum recht klug werden können. Daraus läßt sich auch begreifen, daß er bei seinen Zeitgenossen so vielfältigen Widerspruch gefunden hat, und daß ihm bis auf die neueste Zeit herab eine so verschiedenartige Beurtheilung zu Theil geworden ist, indem man ihn bald als den ärgsten Ketzer, bald als einen der größten Denker betrachtete, und seine Bedeutung in der Geschichte der Philosophie fast ebenso oft zu gering anschlug, als zu sehr überschätzte. Schwer ist es allerdings, ihn nach allen Seiten hin gehörig zu würdigen, und weder für noch wider ihn ein vorschnelles Urtheil zu fällen, weil es schwer ist, Wahrheit und Irrthum, besonders in seiner Methode, auseinander zu scheiden, und weil es eines langen und genauen Studiums bedarf, um ihn recht zu verstehen, und seiner eigentlichen Anschauungsweise auf den Grund zu kommen. Darum darf es uns auch nicht wundern, daß er von seinen Zeitgenossen manchmal mißverstanden und schief beurtheilt wurde, indem man aus einzelnen Sätzen Consequenzen zog, die man streng genommen nur dann ziehen konnte, wenn man die Kehrseite derselben nicht berücksichtigte. Wäre man gründlicher auf seine Anschauung eingegangen, wäre man ihm Schritt für Schritt gefolgt auf den Kreuz- und Quergängen seiner Ideen, so hätte man ihm selber vielleicht eher aus dem Traume helfen und ihn auf die rechte Bahn führen können. Allein das war unter den damaligen Verhältnissen nicht wohl möglich. Und unter solchen Umständen, bei einem solchen Stande der Dinge war allerdings die Gefahr vorhanden, daß eine solche Richtung, wie Abälard sie einschlug, so lange das Ziel nicht erreicht und Lösung der Gegensätze, die er aufstellte, nicht gefunden war, unendlich viel Unheil anrichtete,

indem sie einen allzugroßen Nachdruck und Werth auf philosophische Untersuchungen legte und dem Zweifel Vorschub leistete. Wäre Abälard selbst der eigentlichen Lösung näher gekommen, wäre es ihm nicht manchmal mehr um die Form als um die Sache, mehr um das Rechthaben als um die wirkliche Vermittlung der Gegensätze zu thun gewesen, so hätte er gewiß auch nicht so viel Widerspruch gefunden.

Wenn es ihm aber auch nicht gelungen ist, das richtige Verhältniß zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft darzulegen und die Vermittlung zwischen beiden zu finden, so bleibt ihm doch wenigstens das Verdienst, einen großen Anstoß zu tieferen Untersuchungen veranlaßt und zu manchen neuen Gedanken und Ideen die erste Anregung gegeben zu haben. Wenn er geirrt hat — errare humanum est; wir können ihm nicht Recht geben, wo er Unrecht hat; aber, wenn wir seine Irrthümer und den Grund derselben erkannt haben, können wir ihm die Bitte gewähren, die er oben *) ausgesprochen hat: Niemand möge es als Anmaßung auslegen, wenn ich nicht vollende, was ich unternommen habe, sondern Nachsicht haben mit meinem guten Willen.

*) S. ob. S. 92.

C.

Abälard's Auffassung der Lehre vom Wesen Gottes, der Trinität und den göttlichen Eigenschaften.

Indem wir zu Abälard's Darstellung der Lehre vom Wesen Gottes, der Trinität und den göttlichen Eigenschaften übergehen, müssen wir die Bemerkung voranschicken, daß uns hiefür drei Quellen zu Gebote stehen, die introductio ad theologiam, in drei Büchern, die theologia christiana, fünf Bücher enthaltend, und die Epitome theol. christ., in 37 Kapitel abgetheilt — drei Schriften, welche sämmtlich den gleichen Stoff behandeln, von denen aber die beiden ersten nur unvollständig auf uns gekommen sind, während die letztere uns über den ganzen Plan und die Anlage des Werkes näheren, wenn auch nur summarischen Aufschluß gibt. Die introductio war das Erste, was Abälard im theologischen Fache schrieb, und er verfaßte sie, wie er in der Vorrede dazu bemerkt, als eine Einleitung zum Studium der heiligen Schrift, auf Bitten seiner Schüler, welche, die Theologie als das Endziel aller wissenschaftlichen Bestrebungen betrachtend, von ihm die Lösung vieler schwierigen, den Glauben betreffenden Fragen erwarteten, und es ihm bei seiner Kenntniß der Philo-

sophie, bei der Reise seines Alters, bei dem neuen Stande, dem er sich gewidmet, *) zur Pflicht machten, sein Pfund nicht zu vergraben, nicht mehr, wie früher, um Geld, sondern um Seelen zu gewinnen, die Wissenschaften zu pflegen und wenigstens um die eilfte Stunde die Arbeit im Weinberge des Herrn anzutreten. Durch solches Zudringen habe er sich bewegen lassen, nach Kräften mit der Hilfe der göttlichen Gnade ihrem Verlangen zu entsprechen, indem er jedoch nicht so fast die Wahrheit zu sagen verheiße, als den Sinn seiner Meinung darlege, weßwegen er auch gleich zum Voraus um Nachsicht bittet, wenn er etwa, was Gott verhüte, von der katholischen Auffassung und Redeweise abirre, und sich zum Widerrufe bereit erklärt, falls man ihn durch die Kraft der Vernunft oder die Autorität der heiligen Schrift corrigire. Hiezu sei er, fährt er fort, um so mehr bereit, da auch der heilige Augustinus keinen Anstand genommen habe, seine Irrthümer zu retraktiren, und da er wohl wisse, daß der Mensch am Tage des Gerichtes für jedes unnütze Wort Rechenschaft geben müsse. Und eben deßwegen fürchte er auch nicht, in das Verbrechen der Häresie zu verfallen, wenn er auch irre; denn nicht der Irrthum, sondern die Verstockung des Hochmuths mache den Häretiker. **)

Dieser vorausgeschickten Erklärung zufolge scheint Abälard schon bei der Publikation des Werkes eine Ahnung gehabt zu haben von dem Widerspruche, den es hervorrufen werde, und in der That blieb dieser auch nicht lange aus; schon im Jahre darauf wurde es in Folge eines Beschlusses der Synode von Soissons ver-

---

*) Als Ordensmann in St. Denis.

**) Prologus ad introd. Op. Ab. p. 973—76.

brannt. Ob diese Verbrennung oder ein anderer Umstand die Ursache davon ist, daß wir die Schrift nicht vollständig besitzen, ob überhaupt Abälard selbst aus irgend welchem Grunde sie nicht vollendete, oder ob der fehlende Theil vielleicht doch noch irgendwo handschriftlich existirt, lassen wir dahingestellt sein. Für Abälard aber war das Schicksal seines Buches ein Beweggrund, es, ohne jedoch etwas Wesentliches darin zu ändern oder zurückzunehmen, noch einmal umzuarbeiten und in erweiterter Gestalt neuerdings erscheinen zu lassen. Diese neue Auflage der introductio ist die theologia christiana, welche ebenfalls nicht vollständig ist, und im 5. Buche fast bei demselben Thema schließt, womit die introductio im 3. Buche plötzlich abbricht. Diese theologia christiana nun war 20 Jahre nach der Synode von Soissons, bei welcher der heil. Bernhard noch in keiner Weise betheiligt war, eine Hauptursache neuer Anklagen, welche namentlich Wilhelm von St. Thierry und Bernhard gegen Abälard erhoben, und welche mit der abermaligen gänzlichen Verurtheilung nicht bloß seiner Theologie, sondern auch seiner Person durch die Synode zu Sens endeten. Dieses Werk war eine der Hauptursachen seiner Verurtheilung; denn außer seiner, vorzüglich im Commentar zum Römerbriefe behandelten, später genauer zu betrachtenden, ganz oberflächlich-rationalistischen Auffassung von dem Erlösungswerke und von der Rechtfertigung war es, nebst andern vom heiligen Bernhard selbst als minder wichtig bezeichneten Sätzen, *)

*) Omitto quod dicit spiritum timoris domini non fuisse in domino; timorem domini castum in futuro saeculo non futurum; post consecrationem panis et calicis priora accidentia, quae remanent, pendere in aëre (eine Ansicht, die

— einerseits besonders seine hier aufgestellte, bereits besprochene Ansicht von der natürlichen Kraft der Vernunft, gemäß welcher er, wie den Glauben an andere geoffenbarte Wahrheiten, so auch namentlich die Trinitätslehre als eine der Vernunft angeborne, in Folge der göttlichen Ebenbildlichkeit in ihrem Wesen begründeten Idee betrachtete, — anderseits die hier versuchte Erklärung des Trinitäts-Dogmas und seine damit zusammenhängende Lehre von den göttlichen Eigenschaften, woran man am meisten Anstoß nahm, und wovon wir in diesem Abschnitte zu reden haben.

Bevor wir jedoch zu dem eigentlichen Thema der theologia übergehen, wollen wir uns die Anlage des ganzen Werkes vergegenwärtigen, wie sie uns in der epitome vorliegt. Ausgehend von der Nothwendigkeit dreier Dinge, die zum Heile erforderlich seien, nämlich des Glaubens, der Liebe und der Sakramente, macht er diese drei Stücke zum Eintheilungsgrunde des Werkes. In dem e r s t e n, vom Glauben handelnden Theile, spricht

---

übrigens bei den Scholastikern öfters vorkommt); daemonum in nobis suggestiones contactu fieri lapidum et herbarum, prout illorum sagax malitia novit harum rerum vires diversas diversis incitandis et incidendis vitiis convenire; spiritum sanctum esse animam mundi; mundum juxta Platonem tanto excellentius animal esse, quanto meliorem animam habet spiritum sanctum; ubi dum multum sudat, quomodo Platonem faciat Christianum, se probat ethnicum. Haec, inquam, omnia aliasque istiusmodi n a e n i a s ejus non paucas praetereo, venio ad graviora . . . . Mysterium nostrae redemptionis . . . . . . aggrediens etc. Ep. ad Innoc. Op. Ab. p. 284.

er zuerst vom Wesen Gottes (ad intra), von der Einheit der Substanz und der Dreiheit der Personen, von den gegenseitigen Beziehungen derselben, von der, wenn auch nur ahnungsweisen Erkenntniß dieses Geheimnisses bei den heidnischen Philosophen, von der Bedeutung des Wortes Person, von der Erzeugung des Sohnes und dem Hervorgehen des Geistes, welch Letzterer den Philosophen dem *νοῦς* oder *λόγος* gegenüber als anima mundi bekannt gewesen sei; von der Macht, Weisheit und Güte Gottes, auf welche drei Grund-Eigenschaften er die Trinitätslehre zurückzuführen sucht *): — dann handelt er von den Anordnungen und Wohlthaten Gottes (ad extra), und zwar zunächst von dessen größter Wohlthat, von der Incarnation, und dem Grunde derselben (cur deus homo), von der Vereinigung der beiden Naturen zu Einer Person, von den beiden Willen in Christo, und anhangsweise vom Willen Gottes überhaupt. **) Im zweiten Theile sodann behandelt er die Sakramente, und zwar die Taufe, die Eucharistie, die Salbung und die Ehe. ***) Im dritten Theile endlich, welcher von der Liebe handeln soll, bespricht er zuerst die Beweggründe unserer Liebe zu Gott und dem Nächsten, welche der Grund aller übrigen Tugenden sei, sodann von den Lastern, von den Verdiensten, von der Sündenvergebung und Genugthuung. †)

Dieß ist die Anlage der Epitome und sollte es auch, wie wenigstens aus dem Anfange der introductio deutlich zu ersehen ist, sowohl für diese, als für die theologia

---

*) Epit. cap. 1—22.

**) Ibid. cap. 23—27.

***) Ibid. cap. 28—31.

†) Ibid. cap. 32—37.

christiana sein. Doch in diesen beiden letzteren Werken geht die Darstellung nur bis zum Schlusse der ersten Hälfte des ersten Theiles, wo nämlich nach der Allmacht Gottes von seiner Weisheit und Güte gehandelt wird, welch letztere jedoch in der introductio gar nicht mehr, und in der theologia christiana nur vorübergehend zur Sprache kommt.

Gehen wir nun zur Darstellung der Trinitätslehre selbst über. Diese beginnt Abälard, wenigstens in der introductio,*) mit der Aufstellung des Dogmas, indem er sagt: „Die Religion des christlichen Glaubens hält fest, daß nur Ein Gott sei und keineswegs mehrere Götter, Ein Herr von Allem, Ein Schöpfer, Ein Prinzip, Ein höchstes Gut, Ein Unendlicher, Ein Allmächtiger, Ein Ewiger, Eine Substanz, Eine ganz unveränderliche und einfache Wesenheit, in der keine Theile sein können, noch irgend Etwas, was nicht sie selber wäre; und sie verkündet und glaubt durchweg nur Eine einzige Einheit, ausgenommen Das, was sich auf die Mehrheit der Personen bezieht. In dieser so einfachen, ungetheilten und reinen Substanz nämlich, bekennt sie, seien Drei Personen, in jeder Hinsicht gleich und gleich ewig und doch wahrhaft verschieden, nicht zwar nach der Zahl verschiedener Dinge, aber doch nach der Mehrheit der Proprietäten, nämlich: Gott der Vater, Gott dessen Sohn und Gott dessen Geist, der von Beiden ausgeht. Es ist aber keine Person die andere, obwohl jede Das ist, was die andere ist; denn nicht ist Der, der Vater ist, Sohn oder heiliger Geist; noch Der, der Sohn ist, heiliger Geist; aber doch ist Das, was der

---

*) Introd. lib. I. c. 5. Op. Ab. p. 982—83; cf. theol. christ. lib. III. bei Martene p. 1258. u. epit. cap. 4.

Vater ist, auch der Sohn und der heilige Geist und umgekehrt. Denn derselbe Gott ist sowohl Vater, als Sohn und heiliger Geist, da sie ja völlig Eins sind in der Natur, Eins sowohl der Zahl als der Substanz nach: aber nach ihren Proprietäten unterscheiden sie sich der Person nach so von einander, daß Dieser wohl ein Anderer ist als Jener, aber nichts Anderes: wie z. B. die Menschen der Person, nicht der Substanz nach verschieden sind, insofern nämlich Dieser nicht Jener ist, obwohl Dieser vollkommen Das ist, was Jener ist, d. h. die nämliche Substanz, aber nicht die nämliche Person. *)

---

*) Daß dieß Gleichniß nicht ganz paßt, sieht Jedermann ein, weil die Menschen doch sicherlich numerisch verschieden sind; aber Abälard wendet es auch offenbar nur an, um die Einheit der Natur bei Verschiedenheit der Personen anschaulich zu machen; sicher wollte er damit nicht sagen, daß in allen Menschen auch nur Eine Substanz sei, denn das wäre ein unerträglicher Realismus, den er selbst bei jeder Gelegenheit lächerlich macht. Näheren Aufschluß über den Sinn dieses Gleichnisses finden wir übrigens, insoweit er überhaupt zu finden ist, in der theologia christiana am entsprechenden Orte lib. III. in zwei Stellen (bei Martene p. 1261 u. 1265), wo Abälard sagt: 1) Sed nec Socrates cum sit a Platone numero diversus, hoc est ex discretione propriae essentiae ab ipso alius, ullo modo ideo ab ipso aliud dicitur, h. e. substantialiter differens, cum ambo sint ejus naturae secundum ejusdem speciei convenientiam, in eo scilicet quod uterque ipsorum homo est; atque ideo nulla substantiali differentia disjuncti sunt, ut hic aliud sit quam ille ex diversae speciei substantia: sed aliud, ut dictum est, in persona, ex discretione scilicet propriae substantiae. Multo minus ergo aliqua trium personarum, quae in Deo sunt, dicenda est aliud ab alia, quarum unica est penitus substantia singularis, nullam partium aut for-

Die Eigenheit des Vaters ist es, ungezeugt (ingenitus) zu sein, d. h. durch sich selbst und durch keinen Anderen zu existiren, die des Sohnes, vom Vater erzeugt zu sein, und die des heil. Geistes, von Beiden auszugehen, ohne daß darum der Sohn oder der Geist geschaffen oder gemacht wären. Ungezeugt ist nur der Vater, obwohl auch der heil. Geist nicht gezeugt ist, gezeugt ist nur der Sohn. Der Vater ist also das Prinzip der Gottheit. Obwohl aber jede dieser Personen Gott und Herr und Schöpfer ist, und keine Person die andere ist, so sind darum doch nicht mehrere Götter oder Herren oder Schöpfer . . . .; durch die Mehrheit der Personen bekennen wir nur eine Mehrheit von Proprietäten, aber nicht von Dingen. — Einiges nun wird nur von einzelnen Personen ausgesagt, wie das Ungezeugtsein nur vom Vater, das Gezeugt- und Incarnirtsein nur vom Sohne, das Hervorgehen nur vom heil. Geiste; Einiges nur gemeinschaftlich, wie die Trinität; Einiges wird sowohl von jeder einzelnen Person als von allen Dreien zugleich ausgesagt, wie Gott, Herr, Schöpfer, allmächtig, Weisheit, Gerechtigkeit ꝛc. Nur das Wort „Person" aber gebrauchen wir in der Mehrheit, weil wir sonst keine Mehrheit annehmen. Jede Person ist

---

marum diversitatem recipiens. 2) Cum itaque divina substantia singularis prorsus et unica sit . . . ., ita ut unaquaeque personarum sit eadem penitus substantia, quae est et altera, nec ulla sit partium aut formarum diversitas illius simplicis boni, multo minus haec persona aliud ab illa dici potest, quam Socrates a Platone; cum videlicet trium personarum una sit singulàris essentia; Socratis vero et Platonis non sit eadem essentialiter substantia, sed magis discretae eorum substantiae: ita quidem ut haec essentia Socratis non sit illa Platonis.

aber eine Person für sich, und daher sind alle drei nicht Eine, sondern drei Personen; und doch ist in allen dreien, wie nur Eine Substanz, so auch eine unumschränkte Herrlichkeit, ein ungetheiltes Wirken und Wollen.

Nach Aufstellung dieser dogmatischen Bestimmungen, die durchaus orthodox sind, geht Abälard zur Erklärung derselben über, indem er sagt *): Nachdem wir nun diesen Inhalt des Glaubens bezüglich der Einheit und Dreiheit dargelegt haben, bleibt uns noch übrig, daß wir ihn gegen die Fragen der Zweifler auch durch passende Aehnlichkeits-Beispiele vertheidigen und beweisen. Denn was nützt es, zur Belehrung zu reden, wenn, was wir lehren wollen, nicht so erklärt werden kann, daß es verstanden wird? Daher sagte auch Augustinus, da er die Stelle: „Im Anfange war das Wort" 2c. erklären wollte —: Der thierische Mensch begreift Das nicht. Wie nun, meine Brüder! Sollen wir darum schweigen? Warum also steht es geschrieben, wenn man darüber schweigen soll? oder warum hört man es, wenn es nicht erklärt wird? Aber wozu erklärt man es, wenn es nicht verstanden wird? Nun denn, weil ich nicht zweifle, daß unter euch Einige sind, die es nicht bloß, wenn es erklärt ist, zu fassen, sondern auch, bevor es erklärt wird, zu verstehen vermögen, so will ich Diejenigen nicht täuschen, welche es fassen können, indem ich nur den Ohren Derjenigen überflüssig zu sein fürchte, welche es nicht fassen können. **)

Und nun, nach dieser Vorbemerkung, wirft Abälard zwei Fragen auf: 1) nämlich was diese Unterscheidung der Personen in der Einen göttlichen Natur zu bedeuten habe,

---

*) Op. Ab. p. 984.

**) Ibid. p. 986.

und 2) wie man unbeschadet der untheilbaren Einheit der Substanz eine Dreiheit von Personen aufzeigen (assignari) und das Dogma von der Dreieinigkeit gegen die Angriffe der Philosophen vertheidigen könne.

Auf die erste Frage gibt Abälard eine dreifache Antwort *):

1) Scheint uns durch die Namen der drei Personen die Vollkommenheit des höchsten Gutes dargestellt zu werden, damit, wenn verkündet wird, Gott sei Vater, Sohn und heiliger Geist, wir ihn durch diese Unterscheidung als das höchste und vollkommenste Gut erkennen. Durch den Namen „Vater" wird nämlich die Macht der göttlichen Majestät angedeutet, durch die er Alles machen kann, was er will; allmächtig aber ist Gott, nicht, weil er überhaupt Alles machen kann, sondern weil er wirken kann, was er immer will, und die Wirkung seines Willens durch den Willen keiner Creatur gehindert wird. — Durch den Namen „Sohn" aber, oder „Wort" wird die Weisheit Gottes bezeichnet, weil er nämlich Alles zu unterscheiden vermag und in Nichts getäuscht werden kann. — Durch das Wort „heiliger Geist" endlich wird seine Liebe und Güte ausgedrückt, wodurch er nämlich will, daß Alles auf's Beste geschehe, indem er Alles auf's Beste anordnet, und zum besten Ziele führt. Wo nun diese drei Dinge, höchste Macht, Weisheit und Güte beisammen sind, ist die höchste Vollkommenheit. Wenn wir also Gott als Vater, Sohn und heil. Geist bekennen, so ist das gerade so viel, als wenn wir ihn das höchste Gut nennen.

---

*) Op. Ab. p. 986. u. Epitome cap. V.

2) Trägt diese Unterscheidung in drei Personen auch sehr viel bei, die Menschen in der rechten Gottesverehrung zu unterweisen. Denn zwei Dinge sind es, die uns Gott unterthan machen: Furcht und Liebe; Macht und Weisheit erwecken Furcht, Güte aber erzeugt Liebe.

3) Dient diese Unterscheidung vorzüglich zur Empfehlung aller Werke Gottes, damit wir glauben, daß Alles, was er thut, vollkommentlich geschehe, da er ja Alles, was er will, bewirken kann, Alles zu erhalten weiß, und will, daß Alles auf's Beste geschehe.

Diese dreifache Antwort, welche Abälard auf die erste Frage gibt, enthält natürlich nur dann eine Wahrheit, wenn gezeigt wird, daß, obwohl alle drei Personen gleich allmächtig, weise und gütig sind, dennoch in gewissem Sinne mit Recht dem Vater vorzugsweise die Allmacht, dem Sohne die Weisheit, dem heil. Geiste die Liebe zugeschrieben werden könne: und das sucht Abälard auch wirklich durch Autorität und Vernunft zu zeigen. Daß durch den Namen Vater, sagt er, speziell die Macht ausgedrückt werde, läßt sich durch viele Zeugnisse beweisen.*) Daher sagt auch der Bischof Maximus **): „Du glaubst an Gott den allmächtigen Vater. Durch „Gott" wird die ewige (innascibilis) Natur, durch „Vater" die Wahrheit des Unerzeugten, durch „allmächtig" die Fülle der Kraft angedeutet. Denn er ist durch die unerzeugte göttliche Natur allmächtig und durch die Allmacht Vater." Wie

*) Op. Ab. p. 988 et seq.; cf. Epitome cap. VII et VIII.

**) Von Turin, Homil. In tradit. Symboli. (Bibl. vet. pat. t. VI. p. 42.)

demnach das Ungezeugt=, d. h. Von=Keinem=Andern=Sein Gott dem Vater eigen ist, so gehört auch die göttliche Macht spezialiter zu seiner Proprietät, obwohl jede der andern Personen, da sie von gleicher Substanz mit dem Vater ist, auch von völlig gleicher Macht ist. Nach den Proprietäten der drei Personen nämlich pflegt man Einiges speziell und gleichsam eigenthümlich von Einer derselben auszusagen oder anzunehmen, was jedoch nach ihrer Natur ohne Zweifel allen Dreien gemeinschaftlich zukommt; so wird in besonderer Weise die Weisheit dem Sohne, dem heil. Geiste die Liebe zugetheilt, während doch auch der Vater und der heil. Geist und die ganze Trinität Weisheit ist, und desgleichen sowohl der Vater als der Sohn Liebe genannt werden kann.

So werden auch je nach den Proprietäten der Personen einige Werke speziell Einer Person zugetheilt, obwohl feststeht, daß, was von Einer geschieht, von allen dreien geschehe. Die Annahme des Fleisches z. B. wird nur dem Sohne zugeschrieben; und aus Wasser und dem heil. Geiste, nicht aber auch aus dem Vater und Sohne geschieht die Wiedergeburt, obwohl hierin die ganze Trinität wirkend ist. Und ebenso pflegt dem Vater nach seiner Proprietät in besonderer, in vorzüglicher Weise zugeschrieben zu werden, was sich auf die Macht bezieht, da durch seinen Namen vorzüglich die göttliche Macht bezeichnet wird, und eben dadurch, daß er allein ungezeugt genannt wird, d. h. durch sich selbst und nicht durch einen Andern existirend, ihm gewissermassen eine nach dem modus der Substanz eigenthümliche Macht bleibt; so daß nämlich der Vater, obwohl der Sohn und heilige Geist ebenso mächtig sind, außerdem noch Das hat, daß er allein durch sich selbst zu existiren vermag, und nicht von einem Andern

zu sein nöthig hat. Aber doch preisen wir den Sohn und den heil. Geist als nicht weniger allmächtig, als den Vater. . . . Darum aber werden die Werke der drei Personen ungetheilt, d. h. gemeinschaftlich genannt, weil, was immer durch die Macht hervorgebracht wird, durch Weisheit geordnet und durch Güte vollendet wird. Und darum rufen wir auch in unseren Gebeten mit Recht die Dreieinigkeit an, damit, wie das Wirken der drei Personen ungetheilt ist, so auch ihre Anrufung unzertrennlich sei. . . . Obwohl aber jede der drei Personen allmächtig genannt wird, so ist es doch nicht nothwendig, daß die eine ganz und gar ebenso beschaffen sei, wie die andere (eodem modo penitus se habere), da sie in ihren Proprietäten verschieden sind, indem ja nur der Vater Vater oder ungezeugt sein kann, und nur der Sohn gezeugt und nur der heil. Geist hervorgehend. Was also eine Person machen kann, kann auch die andere, und darum wird jede allmächtig genannt, aber nicht muß, was die eine sein oder wie sie beschaffen sein kann, auch die andere sein. Das aber hat nach Hieronymus der Vater vor dem Sohne voraus, daß er allein von sich selbst ist, der Sohn aber nicht von sich, sondern vom Vater, als gezeugt. . . . Wir mögen also die Macht sowohl auf den modus der Existenz (ad naturam subsistendi), als des Wirkens (ad efficaciam operationis) beziehen, so finden wir, daß zur Proprietät des Vaters in eigenthümlicher und besonderer Weise die Allmacht gehöre, da er nicht bloß mit den zwei Andern Alles bewirken kann, sondern auch er selbst allein von sich und von keinem Andern wie das Sein, so auch das Können hat. Die anderen Personen aber haben von ihm wie das Sein, so auch das Können; weßhalb auch der Sohn von sich selbst sagt: „Ich kann Nichts von mir

selber thun." (Joh. 5, 30.) — Wenn also Maximus vom Vater gesagt hat, daß er „durch seine ungezeugte Gottheit allmächtig sei", so ist unter der Allmacht auch jene dem Vater eigenthümliche Macht zu verstehen, vermöge welcher Er allein durch sich und nicht durch einen Andern subsistirt, so daß er ihm gleichsam als eigenthümlich zugeschrieben hat, was immer sich auf die Macht bezieht, nicht bloß bezüglich seiner Wirkungs-, sondern auch bezüglich seiner Existenz-Weise. Und wenn er gleich darauf gesagt hat: „und durch die Allmacht Vater", so ist Das so viel, als wenn wir bekennen, daß Er diese Allmacht, die er meint, in eigenthümlicher Weise habe. Vielleicht aber kann man auch den Ausdruck „durch die Allmacht Vater" genauer so fassen, als wenn es hieße, daß Er durch die Allmacht, die ihm speziell zugeschrieben wird, aus sich selbst seine Weisheit als Sohn erzeuge, da nämlich die göttliche Weisheit Etwas von der göttlichen Allmacht ist, indem sie selbst auch eine gewisse Macht ist, nämlich die Macht, zu unterscheiden, sich gegen Trug und Täuschung vorzusehen und Alles zu wissen. Es ist also die göttliche Weisheit eine gewisse göttliche Macht, durch welche nämlich Gott Alles vollkommen zu unterscheiden und zu erkennen vermag, weßhalb man auch sagt, das Wort Gottes sei aus der Substanz (de ipsa substantia) des Vaters, oder der Sohn sei aus dem Vater geboren (ex Patre genitum), wie wir in der Folge umständlicher erörtern werden, wenn wir nämlich zur Erklärung der Art und Weise dieser Zeugung kommen. Jetzt aber müssen wir Autoritäten anführen, um dadurch zu beweisen, daß durch die Benennung Vater vorzugsweise die göttliche Macht ausgedrückt werde, damit wir erkennen, daß auch nach der Redeweise der Evangelien und der Apostel durch den Namen Vater speziell

die Allmacht bezeichnet wird. *) Christus selbst z. B. spricht von Stunden, „die der Vater in seiner Macht festgesetzt“ (Act. 1, 7.), von dem Reiche, „das ihm sein Vater zubereitet habe“; und so oft er betet, wendet er sich nur an den Vater, als Den, der die Macht hatte, ihn zu erhören; ein Gebrauch, den auch die Kirche in den Orationen der heil. Messe beibehalten hat. Und wenn ferner der Apostel sagt, Christus sei auferstanden von den Todten durch die Herrlichkeit Gottes des Vaters, d. h. durch die Kraft der göttlichen Macht; oder der Vater habe ihn von den Todten erweckt und werde auch unsere Leiber lebendig machen; oder von ihm sei der Sohn und der heil. Geist gesendet; oder der Sohn habe ihm gehorcht: so theilt er ihm dadurch gleichsam in eigenthümlicher und besonderer Weise Das zu, was zur Macht zu gehören scheint, um auch dadurch anzudeuten, daß Alles, was sich auf die Macht bezieht, hauptsächlich der Person des Vaters, nach seiner Proprietät, zuzuschreiben sei, wie dem Sohne Das, was sich auf die Vernunft (ratio) oder Weisheit bezieht, wie das Richten, was eine Ausscheidung ist. Daher steht geschrieben: „Der Vater hat alles Gericht dem Sohne übergeben,“ weil die Macht der Weisheit den Vorrang einräumt (cedit) bei der Untersuchung des Gerichtes, wo mehr Billigkeit als bloße Macht zu üben ist. Der Weisheit kommt es zu, zu richten, d. h. zu erkennen, was einem Jeden von Rechtswegen gebührt. — Ferner nennt der Apostel Christum geradezu die Weisheit und Kraft Gottes (I. Cor. 1, 24.), die Weisheit, durch die er Alles vollständig weiß, die Kraft, durch die er alles Gute wirkt, wie geschrieben steht: „Alles ist durch

*) Op. Ab. p. 991 et seq.

ihn gemacht worden" (Joh. 1, 3.), und: „Alles hast du in Weisheit gemacht" (Psalm. 103, 24.). Daher wird er auch die Rechte oder die Hand des Vaters genannt, durch die der Vater Alles gemacht hat. Auch heißt er mit Grund der Verstand (mens), oder die Vernunft (ratio) des Vaters, oder Engel des Rathes, weil der Vater in dieser Weisheit Alles vernünftig anordnet sowohl bei der Schöpfung der Welt, als auch bei ihrer Wiederherstellung nach dem Falle, und weil in ihm der Vater unserer Unwissenheit den wahren Rath gegeben hat, da er uns durch dessen Menschwerdung heimsuchte. Aber auch wenn man liest, daß Gott den Menschen erschienen sei, um sie über Etwas zu belehren, wird dieß mehr dem Sohne als einer anderen Person zugeschrieben, darum weil das Lehren nothwendig zur Weisheit gehört. Sei es also, daß Gott in alten Zeiten, um etwas Anderes zu lehren, in einem Engel oder in einer anderen körperlichen Gestalt erschien, oder daß er zur Zeit der Gnade durch die Menschwerdung sich der Welt sichtbar darstellte, dem Sohne wird Das aus dem angegebenen Grunde vorzugsweise (proprie aut specialiter) zugeschrieben. Denn durch ihn belehrt uns Gott, gleichsam durch sein Wort uns unterrichtend, so oft er uns aus der Fülle seiner Weisheit etwas Anderes mittheilt, wie geschrieben steht: „Aus seiner Fülle haben wir Alle empfangen" (Joh. 1, 16.). Und wenn der Sohn Gottes λόγος genannt wird, d. h. Wort, so ist Das nicht zu nehmen in der Bedeutung des hörbaren Tones, sondern in dem Sinne von Idee oder Vernunft (mentis conceptus oder ratio mentis). Daher sagt auch Augustinus, dieses Wort sei kein hörbares und vorübergehendes, sondern ein geistiges (intelligibile) und ewigbleibendes. Wenn es daher heiße: Qui fecit coelos in intellectu, so sei Das

so viel als: Gott hat die Himmel geschaffen nach jener Weise, nach welcher er sie zuerst im Worte seines Geistes (mentis), d. h. im Angesichte seiner ewigen, Alles vorsehenden Erkenntniß geordnet hatte.

Gleichwie aber, was sich auf die Macht bezieht, dem Vater, was auf die Weisheit, dem Sohne vorzugsweise zugetheilt wird, so wird, was sich auf die Wirkung der göttlichen Gnade und die Güte der göttlichen Liebe bezieht, dem heil. Geiste zugeschrieben: wie z. B. die Nachlassung der Sünden und die Vertheilung aller Gaben, die nur aus seiner Güte, aber nicht aus unseren Verdiensten hervorkommt; ferner die Wiedergeburt in der Taufe zur Vergebung der Sünden, die Firmung durch Handauflegung des Bischofes zur Verleihung der Waffenrüstung der Tugenden, damit wir durch dieselben nach erlangter Sündenvergebung dem alsdann heftiger sich erhebenden Feinde zu widerstehen vermögen. So sind auch die übrigen Sakramente, die in der Kirche vollbracht werden, durch die Güte Gottes dem Geiste zuzuschreiben, um dadurch klar anzudeuten, daß durch die Benennung „heiliger Geist" der Affekt der göttlichen Güte und die Süßigkeit der göttlichen Gnade bezeichnet werde. Darum heißt es auch: Benignus est spiritus sapientiae, Spiritus tuus bonus deducet me in terram rectam. Darum sagt auch der Apostel: Gott ist die Liebe, weil nach dem Zeugnisse Gregor's der Geist selbst die Liebe ist. Von ihm sagt auch Augustinus (super Genes.) an jener Stelle, wo es heißt: Der Geist schwebte über den Gewässern: Eine bedürftige Liebe liebt so, daß sie sich den Dingen, die sie liebt, unterwirft. Darum heißt es: Der Geist des Herrn, worunter sein heiliges Wohlwollen und seine Liebe zu verstehen ist, schwebte über den Gewässern, damit man nicht

meine, Gott liebe seine Werke aus Nothwendigkeit der Liebe, sondern vielmehr aus Ueberfülle der Wohlthätigkeit. Und derselbe sagt (c. 14. de trinit.): Wenn in uns von Gott nichts Größeres ist, als die Liebe, und es kein größeres Geschenk Gottes gibt, als den heil. Geist, was ist consequenter, als daß er selbst die Liebe sei, welche genannt wird Gott und aus Gott? Wenn also die Liebe, womit der Vater den Sohn und der Sohn den Vater unaussprechlich liebt, die Gemeinschaft Beider beweist, was ist passender, als daß Jener in eigenthümlicher Weise die Liebe genannt werde, welcher der gemeinschaftliche Geist Beider ist? Und der Nämliche sagt (ibid. c. 15.): An vielen Beispielen kann man zeigen, daß die Benennungen vieler Dinge sowohl in allgemeinem Sinne genommen, als auch auf einige Dinge in besonderer Bedeutung angewendet werden.

Das sage ich darum, damit nicht Jemand glaube, daß wir ungeeignet den heil. Geist die Liebe nennen, weil ja auch Gott der Vater und Gott der Sohn Liebe genannt werden können.

Klar ist es also aus diesen Zeugnissen, wie ich glaube, daß durch den Namen Vater die Macht bezeichnet, unter der göttlichen Weisheit der Sohn verstanden, und die Güte der göttlichen Gnade heiliger Geist genannt werde. Es ist daher ebensoviel, zu sagen: Die Macht des Herrn, als wenn wir sagen würden: Die göttliche Macht, aus der die göttliche Weisheit erzeugt ist; und es ist ebensoviel, zu sagen: Gott Sohn, als wenn wir sagen würden: Die aus der göttlichen Macht erzeugte göttliche Weisheit; und wenn wir den heil. Geist nennen, so ist es ebensoviel, als wenn wir die Liebe der göttlichen Güte nennen würden, die aus dem Vater und dem Sohne zugleich her-

vorgeht. Den modus aber dieser Zeugung und dieses Hervorgehens werden wir später erklären. Jetzt aber wollen wir zur Bekräftigung unseres Glaubens gegen alle Spötter desselben, sowohl Juden als Heiden, Zeugnisse aus ihren Schriften anführen, damit sie daraus erkennen, daß diese Unterscheidung der Trinität Allen verkündiget worden sei, da ja die göttliche Inspiration sie sowohl durch die Propheten den Juden, als durch die Philosophen den Heiden zu offenbaren sich würdigte, damit die erkannte Vollkommenheit des höchsten Gutes beide Völker zur Verehrung des Einen Gottes einlade, und dieser Glaube an die Dreieinigkeit desto leichter zur Zeit der Gnade von Beiden angenommen würde.

Nachdem also Abälard von den beiden oben aufgeworfenen Fragen die erste, was nämlich der Unterschied der drei Personen in der Einen göttlichen Natur zu bedeuten habe, dahin beantwortet hat, daß dadurch die absolute Vollkommenheit des höchsten Gutes angedeutet werde, welches unendlich mächtig, weise und gütig sei, und nachdem er diese Antwort nach seiner Meinung hinreichend motivirt hat durch den Nachweis, daß, obwohl die Allmacht, Weisheit und Güte in gleicher Weise allen drei Personen zukämen, diese Eigenschaften dennoch einer jeden in besonderer Weise zugeschrieben werden könnten: sucht er nun, bevor er zur Beantwortung der zweiten Frage übergeht, wie nämlich eine Verschiedenheit der Personen bei unterschiedsloser Einheit der Substanz möglich sei, nicht bloß in den Schriften des alten Bundes, sondern auch der heidnischen Philosophen Spuren der christlichen Trinitätslehre nachzuweisen. Solche Andeutungen findet er schon im Gesetze, z. B. gleich am Anfange in dem Ausdrucke בָּרָא אֱלֹהִים, wo der Plural אֱלֹהִים die Mehr-

heit der Personen und der dabei stehende Singular des Zeitwortes die Einheit des Wesens anzeige, ferner in den Worten spiritus domini ferebatur super aquas; faciamus hominem; ecce Adam quasi unus ex nobis factus est u. s. w.; noch mehr aber bei den Propheten, und besonders in den Psalmen, z. B. Verbo domini coeli firmati sunt et spiritu oris ejus omnis virtus eorum; benedicat nos deus, deus noster, benedicat nos deus, u. dgl. *)

Hierauf geht Abälard zu den Zeugnissen der Philosophen über, welche zur Erkenntniß Eines Gottes theils die Philosophie, durch die nach dem Apostel „das Unsichtbare an Gott aus den Geschöpfen erkannt wird", theils das Verdienst eines außerordentlich enthaltsamen Lebens geführt habe, und welchen selbst die heil. Väter oft das größte Lob gespendet hätten. Die Philosophen, fährt er fort, haben nach Tullius nicht bloß die Einheit Gottes erkannt, sondern sind durch göttliche Offenbarung auch zur Erkenntniß der Trinität gelangt, wie Paulus deutlich zu verstehen gibt, wenn er sagt: „Was von Gott erkennbar ist, ist ihnen offenbar, denn Gott offenbarte es ihnen; sie erkannten Gott, aber sie ehrten ihn und dankten ihm nicht." (Rom. 1, 20. 21.) Wenn sie aber auch großentheils undankbar waren, so können wir doch von ihrer Weisheit lernen, so gut wie von Salomo; denn Gott vertheilt oft seine besten Gaben und wirkt sogar Wunder durch lasterhafte und ungläubige Menschen. Spendet er ja doch täglich seine Sakramente auch durch unwürdige

*) Introd. lib. I. cap. 13 u. 14. Op. Ab. p. 996—1003. Epit. cap. IX. u. X. Theol. christ. lib. I. cap. 3—5. bei Martene p. 1160—71.

Diener, und hat einst durch die Worte eines Esels einen Propheten belehrt. Uebrigens darf man nach Hieronymus nicht verzweifeln an dem Heile aller Philosophen, noch das Leben aller vor der Incarnation Lebenden für schlecht halten. Bei Sokrates z. B. hatte die ganze Philosophie die Besserung der Sitten zum Zwecke. Wenn aber Jemand behaupten möchte, daß sie ohne Glauben an Den, der da kommen sollte, nicht gerettet werden können, wie wird er Das beweisen können, daß sie an Den nicht geglaubt haben, den sie durch ein heidnisches Weib, die Sibylle, beinahe viel deutlicher, als durch alle Propheten vorausverkündet sahen? Denn daraus kann man nicht beweisen, daß sie die künftige Menschwerdung nicht erwarteten oder nicht glaubten, weil in ihren Schriften Nichts davon gefunden wird, da ja auch nicht bei allen Propheten deutlich davon die Rede ist, indem Gott es so anordnete, damit nicht Allen ohne Unterschied ein so großes Geheimniß geoffenbart würde, und auch durch göttliche Fügung die 70 Dollmetscher an vielen Stellen der heil. Schrift den Ausdruck „filius dei" unterdrückt haben sollen, um bei den Ungläubigen nicht vielmehr Anstoß zu erregen, als den Glauben zu bekräftigen. Wir wissen nämlich, daß die Philosophen, wiewohl sie von den Göttern, welche das Volk verehrte, anders dachten, als das Volk, dennoch aus Furcht gemeinsame Tempel mit Jenen hatten, ihren Ceremonien beiwohnten und sich gleichfalls als Götzendiener anstellten. *)

Zuerst nun citirt Abälard mit Berufung auf Augustinus den ältesten aller Philosophen, den Mercurius

*) Introd. lib. I. c. 15 u. 16. Op. Ab. p. 1003 — 1009. Epit. cap. 11. Theol. christ. Martene p. 1171 u. 72.

(Hermes Trismegistos), der in seinem Buche λόγος τέλετος unter Anderem sage: „Der Herr und Schöpfer aller Götter machte einen zweiten Herrn, diesen machte er zum ersten, einzigen und wahren. Er schien ihm aber gut zu sein, und ganz voll von allen Gütern, und er freute sich und liebte ihn sehr als seinen Eingebornen;" und an einer andern Stelle nenne er diesen „den Sohn des gebenedeiten Gottes, und von gutem Willen, dessen Namen durch einen menschlichen Mund nicht ausgesprochen werden könne". Daß es hier heiße: „er machte einen zweiten Herrn", bemerkt Abälard, dürfe uns nicht wundern, das Wort stehe eben abusive für „er zeugte". Werde ja doch auch im Ecclesiastikus die Weisheit von Ewigkeit geschaffen und bei Hilarius der Vater-der auctor des Sohnes genannt.*)

Sodann geht Abälard auf Plato und die Platoniker über. Diese haben, sagt er, nach dem Zeugnisse der heiligen Väter vor den übrigen Philosophen dem christlichen Glauben nahekommend, nach den Propheten die ganze Trinität deutlich gelehrt, indem sie bezeugen, daß der νοῦς aus Gott geboren und mit ihm gleich ewig sei; sie scheinen auch die Person des heil. Geistes nicht übergangen zu haben, indem sie behaupteten, die Weltseele sei die dritte Person nach Gott (a deo), sie sei das Leben und das Heil der Welt. Diese Weltseele schildert Plato ausführlich sowohl nach ihrem Sein an und für sich, als auch nach ihren Wirkungen, wie ja auch wir den heil. Geist bald nach seinen Wirkungen, bald nach seiner ewigen natürlichen Güte zu benennen pflegen; sie sei, sagt er, vor der Gründung der Welt von Gott gemacht oder gezeugt worden (denn die Philosophen sagen oft zeugen statt

*) Introd. lib. I. c. 16. p. 1009—12.

machen und umgekehrt); sie sei die Lenkerin und Beleberin aller Dinge (womit er sie offenbar aller Creatur vorsetzt, und Gott gleichstellt); sie bestehe aus einer ungetheilten und unveränderlichen Substanz und wiederum aus einer getheilten, insofern sie sich selbst durch die Körper vertheilt (wie auch der heil. Geist in sich eine vollkommen einfache Substanz ist und als Gott ganz unveränderlich und unmittheilbar in sich selbst beharrt, und doch nach seinen Wirkungen bisweilen vielfältig und siebenfach genannt wird, insofern er den ganzen Erdkreis erfüllt, wie es heißt: Spiritus domini replevit orbem terrarum). Ist in allen diesen und dergleichen platonischen Aussprüchen über die Weltseele die Aehnlichkeit mit der christlichen Lehre vom heil. Geiste nicht augenscheinlich? *) Alles, was die Platoniker von der Weltseele gesagt haben, kann man passend nur auf den heil. Geist beziehen, wenn es auch dunkel ausgedrückt ist. Denn diese ungewöhnliche und bildliche Redeweise haben die Philosophen mit den Propheten gemein. Gott freut sich nämlich, im Dunkel zu wohnen, damit er, je mehr er sich verbirgt, Denjenigen um so lieblicher sei, welchen er sich offenbart. Wie sehr die Philosophie es immer verschmäht habe, ihre Geheimnisse mit nackten Worten darzulegen und besonders von der Seele und den Göttern in mythologischen Räthseln zu reden pflege, lehrt deutlich Makrobius, der Erklärer des großen Cicero. Durch ihn wissen wir gewiß, daß, was die Philosophen von der Weltseele sagen, bildlich (per involucrum) zu nehmen sei. Sonst müßten wir den größten Philosophen, den Plato, für den größten Thoren erklären. Denn was ist lächerlicher, als die ganze

---

*) Introd. lib. I. c. 17. p. 1012 – 21.

Welt in buchstäblichem Sinne für ein vernünftiges Thier zu halten? Ein Thier kann ja nicht sein ohne Sinne, die Natur aber ist im Ganzen, wie in ihren Theilen empfindungslos. Ferner, wie sollte Das zu verstehen sein, daß die Weltseele, die so erhaben ist und alle Körper durchdringt, um Alles zu beleben, was sie der Belebung fähig findet, dennoch nach Plato's ausdrücklicher Erklärung die menschlichen Leiber nicht belebt ohne die menschlichen Seelen, so daß die menschlichen Leiber, wenn die Seele entflohen ist, dennoch todt sind, obwohl die Weltseele in ihnen ist? Das hat, buchstäblich genommen, keinen vernünftigen Sinn; wohl aber, wenn man es allegorisch faßt; denn das Leben der Seele ist der heil. Geist, und dieser belebt allerdings nur Diejenigen, welche er durch ihren guten Willen dazu fähig findet, während er in Denen müßig ist, die ihm durch ihre Bosheit widerstehen. Diese Auffassung der Lehre von der Weltseele hat uns Makrobius selbst hinterlassen und wenn wir seine Worte genau beobachteten, so würden wir beinahe unseren ganzen Glauben vom heil. Geiste in ihnen finden, da er dieselbe Schöpferin nennt, und behauptet, daß sie aus Gott dem Vater und dem *νοῦς*, d. h. Gott dem Sohne, sei, u. s. w. — Wenn mir aber Jemand als einem gewaltsamen Ausleger den Prozeß machen möchte, deßwegen, weil ich durch eine uneigentliche Auslegung die Worte der Philosophen nach unserem Glauben verdrehe, und ihnen Etwas unterschiebe, was sie selbst durchaus nicht gemeint haben, der soll an jene Prophezie des Kaiphas denken, welche der heil. Geist durch ihn aussprach, indem er ihr einen ganz andern Sinn beilegte, als Kaiphas selber dabei hatte. Denn auch die heil. Propheten verstehen nicht die ganze Tragweite ihrer Worte; daher schreibt auch

Gregorius an den Bischof Januarius: Bei dem Verständnisse der heil. Schrift darf nicht verschmäht werden, was immer dem heil. Glauben nicht widerspricht. *) Makrobius sagt ja selbst, die Aussprüche über die Weltseele seien mystisch zu interpretiren; und bei Dem, was buchstäblich auf keinen Fall passend erklärt werden kann, treibt uns der Buchstabe selbst zur mystischen Erklärung; auch bezeugen mehrere Heilige, daß die platonische Philosophie mit dem katholischen Glauben am meisten übereinstimme, weßhalb nicht ohne Grund der große Plato vor den Uebrigen von Allen empfohlen wird, nicht bloß von den in weltlichen Wissenschaften Erfahrenen, sondern auch von Heiligen. Daher sagt auch Augustinus (de civ. dei lib. IX.): Es wundern sich manche mit uns in der Gnade Christi Verbundene, wenn sie den Plato hören oder lesen, daß er von Gott Solches gedacht habe, was offenbar mit der Wahrheit unserer Religion viel übereinstimmt. Deßhalb glaubten auch Einige, er habe auf seiner Reise nach Aegypten den Jeremias gehört oder prophetische Schriften gelesen. . . . . So sehr aber scheinen die Aussprüche Plato's mit den Worten und der Predigt des Herrn zusammenzutreffen, daß, wie ebenfalls Augustinus (de doctr. christ. lib. II.) sagt, einige Leser und Verehrer Plato's in ihrem Wahnsinn soweit gingen, daß sie sagten, Christus habe aus den Büchern Plato's gelernt. . . . . So viel ist also klar, daß die platonische Lehre mit dem Glauben an die heil. Trinität immer am meisten übereinstimme; und wenn die Bienen dem Knaben Plato, als er in der

---

*) Dieser Ausspruch findet sich in einem Briefe Gregorius' an den Metropoliten Domitian, nicht an Januarius, Bischof von Calahorra (Epist. regist. I. III., ep. 67).

Wiege schlief, Honig auf die Lippen legten, so war das nicht so fast, wie die Zeichendeuter es auslegten, eine Vorbedeutung von der Anmuth seiner künftigen Beredsamkeit, als vielmehr ein Wunder, das Gott wirkte, um anzuzeigen, daß er durch ihn die Geheimnisse seiner Gottheit genauer enthüllen werde. War es ja doch ganz in der Ordnung, daß für die höchste Sophia, welche Christus ist, das Wort und die Weisheit des Vaters, der größte Philosoph und seine Anhänger vorzugsweise Zeugniß gaben. Das aber, worin Plato nicht unbedeutend geirrt zu haben scheint, Das nämlich, daß er sagt, die Weltseele sei gemacht, d. h. sie habe einen Anfang, und daß Makrobius behauptet, Gott und der *νοῦς* seien über (ultra) derselben, gleichsam höher an Würde, da es doch unter den Katholiken feststeht, daß die drei Personen in der Gottheit in Allem sich vollkommen gleich und gleichewig sind, — Das weicht nicht von der Wahrheit ab, wie wir später zeigen werden, wenn wir vom Hervorgehen des heil. Geistes sprechen. Zum Schlusse führt Abälard noch eine Stelle aus den Bekenntnissen des heiligen Augustinus an, welcher bezüglich einiger platonischer Bücher, die er eben gelesen, sagt: Er habe darin nicht zwar mit denselben Worten, aber dem Sinne nach etwas Aehnliches gelesen, wie im Anfange des Johannes-Evangeliums, nur daß das Wort Fleisch geworden sei und unter uns gewohnt habe, daß Christus für die Sünder gestorben sei, und den an seinen Namen Glaubenden Macht gegeben habe, Kinder Gottes zu werden — nur Das habe er dort nicht gelesen. *)

Nach den Platonikern kommt sodann das vielbe-

*) Introd. lib. I. cap. 18—21. Op. Ab. p. 1021—35.

sprochene, von Abälard für ächt gehaltene, klare Vaticinium der Sibylle zur Anführung, „welche weder die Gottheit des Wortes, noch seine Menschheit, noch seine doppelte Ankunft überging." Dieses Vaticinium, meint er, war sicher auch dem Virgil bekannt, wie dessen berühmte Ekloge an Pollio beweist, welche eine ganz offenbare Prophezie über die Menschwerdung des Sohnes Gottes enthält (welche in Wahrheit nur typisch auf Christus bezogen werden kann), wenn auch vielleicht der Dichter selbst nicht verstand, was der heil. Geist in der Sibylle oder in ihm redete.

Endlich wird noch ein Ausspruch des Königs Nabuchodonosor und ein (unächter) Brief des Brachmanen-Königs Didimus an Alexander den Großen, welche beiden Könige nebst David und Salomo gleichsam eine königliche Vierzahl von Evangelisten bilden, angeführt, um die Gottheit des Wortes und die Wahrheit des christlichen Glaubens zu bezeugen, und zum Schlusse auf einen (unterschobenen) Brief des Seneka an den Apostel Paulus und auf die Philosophie des größten unter den lateinischen Philosophen, des Boëtius nämlich, hingewiesen. *)

Das ist also der Inhalt des ersten Buches der introductio und größtentheils auch des ersten Buches der theologia christiana. Das zweite Buch der introductio beginnt mit einer Vertheidigung wegen Berufung auf die Zeugnisse heidnischer Philosophen und einer Apologie der Philosophie, die wir dem Hauptinhalte nach bereits kennen gelernt haben. **) Dasselbe Thema mit einigen Ab-

*) Introd. lib. I. c. 21—25. Op. Ab. p. 1035—40.

**) S. oben S. 26—36.

weichungen und Zusätzen bildet auch den Inhalt des ganzen zweiten Buches der theologia christiana, in welcher sodann am Anfange des dritten Buches jener Ausfall gegen die falschen Dialektiker folgt, den wir ebenfalls bereits angeführt haben, *) der aber in der introductio noch nicht vorkommt. In dieser folgt unmittelbar auf jene Apologie der Philosophie eine auch in die theologia christiana **) wiederaufgenommene interessante Aufzählung einiger zur Zeit Abälard's sich geltend machenden Ketzer, ***) gegen welche man, wie er sagt, mit den Waffen der Vernunft das Christenthum vertheidigen müsse. Zuerst führt er den Tanquelmus auf, der in seinem Wahnsinn soweit gegangen sei, daß er sich den Sohn Gottes nennen und als solchen besingen, und sich, wie man sagt, von dem verführten Volke einen Tempel erbauen ließ. †) — Ein Anderer zwingt Viele zur Wiedertaufe, verpönt das heil. Kreuzzeichen und verbietet die Feier des Altarssakramentes. ††) — Aber selbst Lehrer der heil. Schrift sitzen auf den Stühlen der Pestilenz und lehren Dinge, die dem katholischen Glauben zuwider sind.

---

*) S. oben S. 80 u. f.

**) Theol. christ. lib. IV. Martene p. 1314 u. 15.

***) Introd. lib. II. c. 4 – 9. Op. Ab. p. 1066 u. 67.

†) Dieser Tanchelm oder Tanchelin erregte viele Unruhen in Flandern und Brabant; er hatte einen zahlreichen Anhang und 3000 Soldaten als Begleiter. Die durch ihn veranlaßten Bewegungen wurden hauptsächlich durch den heil. Norbert unterdrückt und er selbst 1115 ermordet. Vgl. Freib. Kirch. Lex. Art. Norbert.

††) Wahrscheinlich der a. 1124 zu Gilles in Languedoc verbrannte Peter von Bruys.

Einer *) von diesen in Frankreich behauptet, daß Viele von Denen, welche ohne den Glauben an Den, der da kommen sollte, vor der Incarnation gelebt hätten, selig würden; daß Christus aperto utero virginis geboren sei, wie die übrigen Menschen, nur daß er allein sine viriti semine empfangen sei; und bezüglich der Natur der Gottheit und der Unterscheidung der Personen geht er in seiner Anmassung so weit, zu behaupten, weil Gott der Vater einen Sohn erzeugt habe, so habe Gott sich selber erzeugt. — Ein Anderer in Burgund lehrt, die drei Proprietäten in Gott, nach denen drei Personen unterschieden werden, seien drei von den Personen und von der göttlichen Natur selbst verschiedene Wesenheiten; Christus sei dem Fleische nach nicht gewachsen, sondern sei schon nach seiner ganzen Mannesgröße im Mutterleibe gewesen; Mönche und Nonnen könnten auch nach Ablegung eines öffentlichen Gelübdes oder nach der Weihung eine zwar unerlaubte, aber doch giltige Ehe schließen. — Ein Dritter in Anjou betrachtet nicht bloß die Proprietäten der göttlichen Personen, sondern auch Gottes Macht, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit ꝛc. als von ihm selbst verschiedene Dinge (res) und Qualitäten, so daß er in Gott ebenso viele verschiedene Dinge annimmt als Namen von ihm ausgesagt werden. — Ein Vierter endlich in Burgund gibt zu, daß, weil die Dinge sich auch anders zutragen können, als Gott vorhergesehen, Gott sich täuschen könne. — Diesen fügt Abälard in der theologia chri-

*) Dieser, von welchem Abälard in der theologia christiana (p. 1315) sagt, „er sei der Arroganteste von Allen, der Alle Ketzer nenne, die nicht so denken, wie er", ist wahrscheinlich Alberich von Rheims.

stiana *) noch zwei Brüder bei, die er kenne, und die sich unter die größten Lehrer rechnen, von denen der Eine den göttlichen Worten bei Vollbringung der Sakramente eine solche Kraft beimesse, daß sie ihre Wirkung ebenso haben, wenn auch ein Weib oder Laie sie ausspreche; der Andere den Satz aufstelle, Gott sei seiner Existenz nach keineswegs früher (prior), als die Welt. Aber auch jener Hauptstreit, fährt er fort, über das Altarssakrament, ob nämlich jenes Brod, das man sieht, nur ein Bild (figura) von dem Leibe des Herrn, oder wirklich die Substanz seines Fleisches sei, ist noch nicht beendet, sowie unzählige andere, bei deren täglicher Berichterstattung wir häufig erschrecken, und welche auch durch die Verbrennung Derer, welche vom Volke aufgegriffen werden, nicht unterdrückt werden können. Darauf sollen Diejenigen achten, welche meinen, daß man über den Glauben keineswegs mehr Etwas zu schreiben brauche, als wenn sie die Gewissen und den Glauben Aller erforscht hätten, da doch, wie man sagt, heut zu Tage tausend Ketzereien brüten. **)

Und nun erst, da Abälard durch das Vorausgehende die Nothwendigkeit einer wissenschaftlichen Demonstration der Trinitätslehre hinlänglich begründet zu haben glaubt, kehrt er zur Hauptfrage zurück, ***) wie nämlich in einer solchen Einheit der göttlichen Substanz drei Personen eingesehen und aufgezeigt werden können, so daß der Verstand vor Dem nicht zurückbebe, was die Worte ausdrücken. Denn wir bekennen eine so völlige Einheit und Identität der göttlichen Substanz, die wie von Theilen

*) Bei Martene p. 1315.

**) Theol. christ. p. 1315.

***) Introd. lib. II. 10. p. 1067—1102.

so auch von Accidenzien ganz und gar frei ist, die sich in keinem Stücke ändern kann, und in der Nichts sein kann, was nicht sie selbst ist. Dieselbe ganz einfache und ungetheilte Substanz also, welche Vater und Sohn und heiliger Geist ist, dieselbe ist auch die ganze Trinität, d. h. alle drei Personen zumal, nicht, als wäre die Trinität selbst weniger ungetheilt, als die einzelnen Personen, oder als wäre die Wesenheit der ganzen Trinität, d. h. aller drei Personen zusammen, größer als die jeder einzelnen für sich. Und wenn wir sagen, die drei Personen seien Eine Wesenheit, so meinen wir keine solche Einheit, wie sie stattfindet zwischen dem genus und seinen species, oder zwischen der species und ihren Individuen. *) Es scheint, man könne sagen, es sei eine solche Einheit, wie drei Menschen nur Eine Natur sind; allein drei Menschen sind mehr als Einer, aber der Vater und der Sohn miteinander sind keine größere Wesenheit, als der Vater oder der Sohn allein. Ebenso ist Ein Mensch nicht so viel (tantum), als drei Menschen zusammen, und zwei Menschen sind etwas Anderes, als Einer, aber in Gott ist es nicht so, da sind alle drei Personen einer jeden einzelnen gleich. Daher hat auch die Trinität in der Quantität ihrer Essenz keine Theile, sie hat keine Accidenzien und keine Formen; es ist in ihr keine Zahl, und nichts Anderes, als was sie selbst ist, kein Substantivum, weil sie selbst ihre Form ist, und Das ist, was sie hat, mit einziger Ausnahme dessen, was von einer Person im Verhältnisse zur andern

---

*) Cum dicimus tres personas unam essentiam, neque ut genus de speciebus, neque ut species de individuis praedicamus. Introd. p. 1068.

ausgesagt wird; denn Gott hat nicht Macht und Wille, sondern seine Macht wie sein Wille ist Er selbst. Wie kann man nun in einer so einfachen Substanz drei Personen angeben oder verstehen? Wie unterscheidet sich eine Person von der andern, ohne sich von der Trinität selbst zu unterscheiden, da die Substanz der drei Personen ganz dieselbe ist, und keine sich von der andern durch eine Verschiedenheit der Wesenheit oder der Accidenzien oder durch eine Besonderheit der Formen unterscheidet?

Wir sehen, Abälard macht sich die Sache nicht leicht, und verhehlt sich keine von den Schwierigkeiten, die jedem Versuche, das ebenso unergründliche als unaussprechliche Geheimniß nur einigermassen und sei es auch nur per analogiam dem menschlichen Verstande und Begriffe näher zu bringen, natürlicher Weise in den Weg treten müssen. Es versteht sich von selbst, daß alle wissenschaftlichen Begriffe und alle Kategorien, wenn sie auf das überschwengliche, alle geschaffenen Dinge übersteigende Wesen Gottes angewendet werden, das Wahre selbst nie treffen, und wenn sie dennoch Geltung haben sollen, in einem ganz anderen als dem gewöhnlichen Sinne und in einziger Bedeutung genommen werden müssen. Auch das sieht Abälard recht wohl ein, und darum schickt er seiner Demonstration noch eine Bemerkung voran, die wir nicht übersehen dürfen, weil wir ohne sie nicht verstehen, welchen Sinn und welchen Werth er selbst seinem Erklärungsversuche beilegt. Er sagt nämlich: Schwer vielleicht, und sogar unmöglich ist es für den Menschen, dieses (nämlich die Dreiheit der Personen bei Einheit der Substanz) zu erörtern, besonders für Den, welcher bei Allem, was er behauptet, durch menschliche Gründe zu genügen strebt, und, wenn er über irgend eine Sache Etwas lehrt, was

ihr allein eigenthümlich ist, dieses durch den Vergleich mit anderen Dingen zu bestätigen sucht, da doch jede Sache etwas Eigenthümliches hat, wodurch sie sich von allen andern unterscheidet. Je mehr aber die Erhabenheit der göttlichen Natur den übrigen Naturen, die sie schuf, ferne steht, desto weniger finden wir in diesen entsprechende Gleichnisse, welche in Betreff jener genügen. Daher wagten auch die Philosophen nicht, das göttliche Wesen zu definiren; man könne es, sagten sie, weder fassen noch aussprechen. Darum haben sie auch Gott aus der Zahl der Dinge ausgeschlossen, als wäre er Nichts von Allem. Denn da sie jede Sache zur Kategorie der Substanz oder zu einer von den übrigen rechnen, so müßten sie Gott entweder jener oder diesen zuzählen. Alles aber, was nicht Substanz ist, kann nicht durch sich selbst subsistiren. Da nun aber Gott der Anfang und Grund aller Dinge ist, so kann er unmöglich zur Zahl jener Dinge gehören, die keine Substanzen sind. Aber auch zu den Substanzen kann man ihn nicht rechnen, obwohl gerade Er am meisten durch sich selbst existirt. Denn das Eigenthümliche der Substanz ist, daß sie, während sie der Zahl nach Eins und Dasselbe bleibt, Entgegengesetztes in sich aufnehmen kann (contrariorum est susceptibile). Die göttliche Natur aber ist keiner Veränderung durch Accidenzien und keiner Annahme von Formen fähig, und ist deßhalb von den Philosophen auch nicht unter die Substanzen aufgenommen worden. Und doch ist Er gewiß eine Substanz, insofern er wahrhaft subsistirt. Nur in uneigentlichem Sinne also kann man Gott Substanz nennen, richtiger nennen wir ihn, und zwar ihn allein, Essenz, weil bei ihm allein das Sein und das Subsistiren dasselbe sind. Es ist also aus der Lehre der Philosophen, welche die Naturen aller

Dinge in zehn Kategorien eingetheilt haben, klar, daß jene höchste Majestät ganz davon ausgeschlossen sei; und daß ihre Regeln in keiner Weise bis zu jener unaussprechlichen Erhabenheit hinanreichen; sondern daß sie sich begnügen müssen mit der Untersuchung der Natur der geschaffenen Dinge, wie geschrieben steht: „Wer von der Erde ist, redet von der Erde“ (Joh. 3, 31.), zumal da sie nicht einmal diese zu begreifen und mit der Vernunft zu erörtern im Stande sind, weßhalb auch Salomo sagt: Cunctae res difficiles, non potest eas homo explicare sermone (Eccl. 1, 8.). Wenn uns nun schwer vorkommt, was auf Erde ist, und was vor unseren Augen liegt, werden wir dann mit aller Anstrengung Das finden, was im Himmel ist? Wer wird es ergründen? Ferner ist ja auch die ganze menschliche Sprache dem Stande der Creaturen angepaßt, wie hauptsächlich aus jenem Redetheile erhellt, ohne den kein vollständiger Satz bestehen kann, aus dem Zeitworte nämlich; denn dieses zeigt die Zeit an, die mit der Welt angefangen hat, und schließt daher den Sinn eines jeden Satzes in einen bestimmten Zeitraum ein, d. h. es kann nur auf jene Dinge angewendet werden, von denen wir zeigen wollen, daß sie sich zeitlich zutragen, und nicht ewig subsistiren. Wenn wir darum sagen, Gott sei früher als die Welt oder er existire vor den Zeiten, welcher Sinn kann vom menschlichen Standpunkte aus in diesen Worten sein? Gott habe der Zeit nach früher existirt als die Welt, d. h. er sei in der vergangenen Zeit gewesen, bevor noch irgend eine Zeit war? Wir müssen also alle unsere Ausdrücke, wenn wir sie auf die besondere Natur der Gottheit übertragen, auch in eine besondere Bedeutung einschränken; denn was über Alles hinausgeht, muß auch natürlich über die menschliche

Sprache hinausgehen; unsere Reden aber sind verwandt mit den Dingen, von denen wir reden. Daher sagt auch Gregor ganz richtig: „Ich halte es für sehr unwürdig, die Worte der himmlischen Offenbarung unter die Regeln des Donatus zu bannen.“ Wenn Gott jeden Begriff weit überragt, die Worte aber wegen der Begriffe gemacht sind, ist es zu verwundern, wenn Derjenige die Wirkungen überragt, der die Ursachen überragt, da es ja doch viel leichter ist, eine Sache zu denken als auszusprechen? Was ist es zu verwundern, wenn Gott durch seine Natur die Regeln und Beispiele der Philosophen zerbricht, die er häufig auch durch seine Thaten zu nichte macht? wenn er nämlich etwas Neues gegen oder über die Natur thut, d. h. über Das, was die ursprüngliche Einrichtung der Dinge vermag. Wenn aber schon die Wunder eine Ausnahme von den gewöhnlichen Regeln machen, um wie viel mehr muß Das bei dem Urheber der Wunder der Fall sein? Daher sagt auch mit Recht der Apostel: „Sehet zu, daß Niemand euch täusche durch eine Prophezie oder leeren Trug nach den Satzungen der Menschen, nach den Anfangslehren der Welt und nicht nach Christus.“ Denn sieh, nach dem Zeugnisse des Herrn selbst müssen wir bekennen, daß Derjenige allein im eigentlichen Sinne *sei*, der nach der Lehre der Weltweisen, welche die Naturen aller Dinge in zehn Prädikamente abgetheilt hat, gar Nichts ist. Habet Acht, meine Brüder und wortreichen Freunde, welch ein großer Unterschied ist zwischen den göttlichen und menschlichen Ueberlieferungen, den geistigen und sinnlichen (animales) Philosophen, den heiligen und weltlichen Wissenschaften, und urtheilet nicht als verwegene Richter, wenn der Glaube solche Worte vorbringt, deren Verständniß euren Disciplinen unbekannt ist. Jede Wissenschaft hat

eigenthümliche Worte, und jede Doktrin freut sich an eigenthümlichen Ausdrücken, und oft ergötzt es Diejenigen, welche ein und dieselbe Kunst behandeln, um nicht zu ermüden, die Worte zu wechseln, und denselben Ausdruck oft in einem ganz anderen Sinne zu nehmen, so daß sie sich selbst zu widersprechen scheinen. Um wie viel mehr also müssen Die, welche von jenem besonderen und höchsten Gute handeln, gewisse besondere Worte haben, oder sie in anderer Bedeutung nehmen, damit, was besonders ist, auch in besonderer Weise vorgetragen, und das Unaussprechliche nicht in vulgäre Ausdrücke eingezwängt werde. Wenn wir von Gott reden, so tragen wir die Worte nach einer gewissen Aehnlichkeit von den Geschöpfen auf den Schöpfer über. Diese Worte aber haben die Menschen eingeführt zur Bezeichnung der Geschöpfe, die sie begreifen konnten, da sie nämlich durch sie ihre Begriffe kund geben wollten. Da also der Mensch das Wort erfunden hat, um seine Begriffe kund zu geben, Gott aber durchaus nicht begriffen werden kann, so wagte er mit Recht nicht, jenes unaussprechliche Gut mit einem Namen auszusprechen. Darum scheint bei Gott kein Wort seine eigentliche Bedeutung zu behalten, sondern Alles, was von Gott gesagt wird, ist in Metaphern und parabolische Räthsel eingehüllt, und wird durch Gleichnisse angedeutet, die nur theilweise Geltung haben,*) so daß wir von einer so unaussprechlichen Majestät das Andere für jetzt mehr durch Glauben als durch Erkennen kosten. Und weil wir keine erschöpfenden Gleichnisse finden für Das, was einzig ist, so können wir auch durch Gleichnisse hierin nie genügen.

---

*) Wörtlich: et per similitudinem vestigantur ex parte aliqua inductam. Op. Ab. p. 1076.

Dennoch wollen wir solche beibringen, so gut wir es vermögen, vorzüglich um die Zudringlichkeit der falschen Dialektiker zurückzuschlagen, deren Disciplinen auch wir nicht bloß obenhin berührt und in deren Studien wir solche Fortschritte gemacht haben, daß wir ihnen hierin mit dem Beistande Gottes durch menschliche Gründe, die sie allein begehren, genügen zu können hoffen. Denn menschliche Vernunftgründe hat auch der Urheber der menschlichen Vernunft selbst, wodurch er den Mund fleischlicher Menschen verstopfen kann, er, der uns durch die Weisheit ermahnt: „Antworte dem Thoren nach seiner Thorheit, damit er sich nicht für weise halte." (Prov. 26, 5.) Dann aber halten wir ihnen annehmbarere Gleichnisse entgegen, wenn wir sie gerade von jenen Künsten, die sie betreiben, hernehmen können und sie auf die einzelnen von ihnen gemachten Einwürfe anwenden. *)

Die Hauptfrage ist also, wie bei einer vollkommenen Einheit der Substanz oder Essenz ein Unterschied der Proprietäten, in denen die Trinität der Personen besteht, möglich sei, oder wie es sein könne, daß, da jede Person Gott ist, doch keine die andere ist, und ebensowenig drei Götter; **) was endlich die Zeugung des Sohnes und der Hervorgang des Geistes sei.

*) Introd. lib. II. cap. 10. Ab. Op. p. 1067—76. cf. Theol. chr. lib. III. p. 1270—76.

**) Diese Cardinalfrage erscheint in der theol. chr. in fünfzehn auf Grund der Einheit gegen die Dreiheit und acht auf Grund der Dreiheit gegen die Einheit erhobene Einwürfe zerlegt, nach deren Aufzählung jedoch Abälard alle diese Einwürfe wieder zusammenfaßt, indem er sagt: „Der Inbegriff all dieser Fragen ist, wie mir scheint, der, wie wir bei einer so vollkommen reinen Einheit der Substanz die Verschiedenheit der Personen zu fassen

Um nun das Erstere genauer zu beantworten, zieht Abälard die verschiedenen Bedeutungen in Betracht, in welchen die Worte „dasselbe" und „verschieden" genommen werden können und findet hauptsächlich Dreierlei. Es kann Etwas „dasselbe" sein a) der Aehnlichkeit, b) dem Wesen oder der Zahl nach, c) der Proprietät oder Definition nach. Ebenso kann Etwas auf dreifache Weise von einem Andern „verschieden" sein, nämlich a) wesentlich, b) der Zahl, c) der Proprietät oder Definition nach. Eine wesentliche Verschiedenheit findet statt, wenn das Wesen, welches dieß ist, nicht jenes ist, wie z. B. Mensch und Hand. Wenn aber die wesentlich verschiedenen Dinge sich durch die ganze Quantität ihrer Wesenheit von einander unterscheiden, so daß keines ein Theil des andern ist und man sie daher mischen und zusammenzählen kann, dann sind sie zugleich auch numerisch verschieden, wie z. B. dieser und jener Mensch, dieser und jener Finger. Der Proprietät aber oder Definition nach verschieden sind

---

haben, da hier keine von den Philosophen aufgeführte Weise des Unterschiedes anwendbar scheint, wonach man eine Verschiedenheit der Personen aufzeigen könnte" (theol. chr. p. 1266—70); worauf er dann, bevor er die Einwürfe einzeln widerlegt, als allgemeinen Grund der Unmöglichkeit einer vollkommen genügenden Lösung dieser Fragen nach den gewöhnlichen Regeln der Dialektik die Ueberschwenglichkeit des göttlichen Wesens und die zeitliche Beschränktheit der menschlichen Sprache angibt, wie wir so eben gesehen haben, und sodann die verschiedenen Bedeutungen, in denen man die Begriffe „Identität und Verschiedenheit" nehmen könne, aufzählt, wie in der introd., nur noch gründlicher und ausführlicher, indem er hier fünferlei Bedeutungen angibt, welche das idem und diversum ex propria vi haben, abgesehen von jenen, die sie ex adjunctis erhalten können. Theol. 1276—82.

jene Dinge, die zwar wesentlich dasselbe sind, aber doch nach eigenthümlichen Zuständen das eine dieses, das andere jenes Eigene haben, und deren jedes durch eigene, dem Sinne nach verschiedene Definitionen bestimmt werden muß. So ist z. B. vernünftig und zweifüßig der Proprietät oder Definition nach verschieden, obwohl ein und dasselbe Wesen beides ist oder sein kann. Ebenso sind der Vordersatz, der Hauptsatz und der Schlußsatz der Proprietät nach verschieden, obwohl jeder derselbe sein kann. Auf diese Weise kann man leicht an einzelnen Dingen zeigen, daß eine Sache der Zahl und dem Wesen nach ein und dieselbe bleibt, und doch mehrere Proprietäten in ihr sind, die einen Unterschied begründen, in Folge dessen die nämlichen Dinge auch verschiedene Namen annehmen. Denn, wie Porphyrius sagt, die Dinge, deren termini verschieden sind, sind selbst verschieden. Z. B. dieser Mensch ist eine Substanz, ein Körper, ein lebendiges, empfindendes, vernünftiges, sterbliches Wesen, vielleicht auch weiß und krausköpfig, u. dergl. vieles Andere, während er doch der Zahl und dem Wesen nach ein und derselbe Mensch ist. Nichtsdestoweniger sind diese Dinge durch ihre Proprietäten von einander verschieden, und müssen auch nach diesen durch verschiedene Definitionen bestimmt werden; denn etwas Anderes ist das Eigenthümliche der Substanz, etwas Anderes das des Körpers 2c. Wenn man nun auf diese Weise in vielen Dingen bei Einer Substanz Unzähliges angeben kann, was sich nach Proprietäten von einander unterscheidet, ist es zu verwundern, wenn in der Einen göttlichen Substanz verschiedene Proprietäten sind, nach denen die drei Personen unterschieden werden können." Wie nämlich in demselben Menschen, welcher zugleich Substanz und Körper u. s. w. und vielleicht auch Vater und Sohn ist, eine

andere die Proprietät der Substanz, eine andere die des Körpers u. s. w. und wieder eine andere die des Vaters und Sohnes ist: so ist auch in Gott, obwohl der Vater, der Sohn und der heil. Geist dieselbe Wesenheit ist, dennoch eine andere die Proprietät des Vaters, insofern er zeugt, eine andere die des Sohnes, insofern er gezeugt wird, und eine andere die des heil. Geistes, insofern er hervorgeht. Diese Propietäten werden wir noch vollständiger auseinandersetzen. Wenn aber vielleicht Jemand sagen möchte, Das, was wir von der Identität der Sachen und Verschiedenheit der Proprietäten aufweisen, passe nicht recht zu unserem Gegenstande, wenn wir nicht auch zeigen, daß in einigen Dingen bei Einer Substanz irgendwie mehrere Personen seien, so soll er bedenken, daß kein Gleichniß auf das Ganze (ex toto), sondern jedes nur auf einen Theil (ex parte) passe; sonst wäre es kein Gleichniß, sondern die Sache selber.

Daß wir jedoch auch hierin Bescheid zu geben vermögen, hat uns die göttliche Gnade aus ihren eigenen Künsten versehen. Denn auch die Grammatiker, wenn sie drei Personen unterscheiden, die erste nämlich, welche spricht, die zweite, zu welcher man spricht, und die dritte, von welcher man als einer von beiden verschiedenen spricht, meinen damit eine Verschiedenheit der Personen je nach deren Proprietäten, indem sie sagen, es seien in der nämlichen Sache jene drei Personen, so daß derselbe Mensch sowohl die erste Person ist, insofern er redet, als die zweite, insofern ihn Jemand anredet, als auch die dritte, insofern zwischen Andern von ihm die Rede ist. Und zwar ist die erste Person gewissermassen das Prinzip und der Grund oder die Ursache der übrigen, und die erste und zweite der dritten; denn wenn die erste Person nicht ist, welche

spricht, wie kann die zweite sein, welche der Redende anspricht, oder wie die dritte, von welcher sie mit einander reden, wenn nicht jene beiden mit einander reden. Daher wird auch mit Recht in Bezug auf ihre Existenzweise jene die erste genannt, aus welcher die übrigen das Sein haben und jene die zweite, aus welcher in Verbindung mit der ersten die dritte das Sein hat. *) Dieses Gleichniß kann man ganz passend auf die göttlichen Personen anwenden: denn wie grammatikalisch die zweite Person die erste und die dritte die beiden ersten voraussetzt, so setzt auch der Sohn den Vater und der heil. Geist beide voraus; und wie ein und derselbe Mensch sowohl die erste als die zweite als die dritte Person sein kann, ohne daß deßhalb irgend ein Grammatiker sagen wird, die erste Person sei die zweite oder die dritte, so wird auch in Beziehung auf Gott, obwohl jede der göttlichen Personen dieselbe Essenz ist, Niemand sagen, eine Person sei die andere.

Will man nun von der Grammatik, als einer knabenhaften Disciplin, sich lieber zur Vollkommenheit der Philosophie erheben, und sollen wir aus ihr ein für unseren Zweck passendes Gleichniß nehmen, so wird uns auch da der göttliche Beistand nicht fehlen, da ja nach Paulus auch die Philosophen das Unsichtbare an Gott, seine ewige Kraft und Gottheit aus der Creatur erkannt haben. Wie aber konnten sie den Unterschied der Personen in der Einen göttlichen Essenz durch die Aehnlichkeit irgend einer Creatur erkennen? Leicht, glaube ich, in Dem, wovon sie sagten, daß es aus Materie und Form bestehe. Z. B. das Erz ist ein Ding, aus welchem ein Künstler, das Bildniß des Königs hineingravirend, ein königliches Siegel macht, damit

*) Introd. lib. II. cap. 12. p. 1076—80.

man es dann, etwa zum Briefsiegeln, in Wachs präge. In diesem Siegel nun ist das Erz die Materie, woraus es gemacht ist, das Bildniß seine Form, das Siegel selbst aber ist gleichsam aus beiden zusammengesetzt, denn es ist nichts Anderes, als das in solche Form gebrachte Erz. Das Erz also, welches die Materie des ehernen Siegels ist, und das Siegel, dessen Materie es ist, ist wesentlich dasselbe, aber doch sind sie in ihren Proprietäten so verschieden, daß das Eigenthümliche des Erzes etwas Anderes ist, als das des ehernen Siegels; und obwohl beide wesentlich dasselbe sind, so ist doch das eherne Siegel aus dem Erz, aber nicht das Erz aus dem ehernen Siegel, das Erz ist die Materie des Siegels, aber nicht das Siegel die des Erzes. Auch kann das Erz nie die Materie von sich selbst sein, obwohl sie die des Siegels ist, welches doch selbst Erz ist. Ist nun einmal das Siegel aus Erz gemacht, so ist es schon zum Siegeln brauchbar (sigillabile), wenn auch noch nicht wirklich siegelnd (sigillans). Wenn es aber wirklich in Wachs gedrückt wird, so sind in der Einen Substanz des Erzes drei der Proprietät nach verschiedene Dinge, nämlich das Erz selbst, das sigillabile und das sigillans, die sich so zu einander verhalten, daß das Siegel aus Erz gemacht ist, aus dem Erz und Siegel zugleich aber das sigillans entsteht. Alle drei sind von derselben Wesenheit und doch der Proprietät nach verschieden; und alle drei sind so mit einander verbunden, daß das Siegel aus dem Erz und das sigillans aus beiden zugleich sein Sein hat. Wenn das Alles im rechten Verhältniß auf die Lehre von der Trinität angewendet wird, so können wir leicht durch die Beweise der Philosophen selbst die Pseudophilosophen, die uns anfeinden, widerlegen. Wie nämlich das eherne Siegel aus dem

Erz ist und gewissermassen aus ihm entsteht, so hat aus der Substanz Gottes des Vaters der Sohn das Sein, und heißt insofern von ihm erzeugt. Mit dem Namen des Vaters wird nämlich vorzugsweise die göttliche Macht, wie mit dem Namen Sohn die göttliche Weisheit bezeichnet; diese ist aber, so zu sagen (ut ita dicam) auch eine gewisse Macht Gottes, da er durch sie Alles nach der Wahrheit beurtheilen, Alles durchschauen und in Nichts irren kann; sie wird beziehungsweise (ratione quadam) eine Macht genannt, wie wir z. B. das Sehen oder die Wissenschaft eine Macht, die Blindheit aber und Unwissenheit eine Unmacht nennen. Da also die Weisheit, wie gesagt, eine gewisse Macht ist, wie das eherne Siegel ein gewisses Erz, so ist klar, daß die göttliche Weisheit aus der göttlichen Macht ihr Sein habe, wie das Siegel aus dem Erz, oder die species aus dem genus, das man gleichsam die Materie der species nennen kann. Wie nämlich das eherne Siegel das Erz voraussetzt, und der Mensch das lebendige Wesen, aber nicht umgekehrt, so setzt auch die göttliche Weisheit, als Macht zu unterscheiden, die göttliche Allmacht voraus, aber nicht umgekehrt. Und wie das Erz nicht bloß ein ehernes Siegel, sondern auch etwas Anderes sein kann, und das lebendige Wesen nicht bloß ein Mensch, sondern auch etwas Anderes, so ist die göttliche Macht nicht bloß eine Macht zu unterscheiden, sondern auch zu wirken; und wie man sagt, daß das eherne Siegel aus der Substanz oder Essenz des Erzes ist, da es ja ein gewisses Erz ist, wie der Mensch ein gewisses (nämlich ein vernünftiges) lebendiges Wesen, so sagt man auch, daß die göttliche Weisheit aus der Substanz (de substantia) der göttlichen Macht sei, da sie ja eine gewisse Macht ist — was ebenso viel heißt als daß der Sohn aus (de) der

Substanz des Vaters oder von ihm erzeugt sei. Denn auch die species werden aus dem genus gleichsam erzeugt und geschaffen, wie die Philosophen sagen, insofern sie nämlich aus ihm ihr Sein schöpfen (contrahunt). Daraus folgt jedoch nicht nothwendig, daß das genus seinen species der Zeit oder Existenz nach vorangehe, denn das genus gelangt immer nur durch irgend eine seiner species zum Sein und nie war das lebendige Wesen (als genus), bevor ein vernünftiges oder unvernünftiges war: genus und species existiren ihrer Natur nach immer zugleich, wie Quantität und Einheit oder Zahl und Zweiheit. So ist auch die göttliche Weisheit, obwohl sie Alles aus der göttlichen Macht hat, doch nicht später als diese, da Gott nie ohne Weisheit sein konnte. So scheinen noch unzählige Dinge aus andern geboren zu werden oder zu sein, ohne daß deßwegen diese irgendwie der Zeit nach früher wären, wie das Licht oder die Wärme aus der Sonne, ein Gleichniß, das man häufig auf die Trinität angewendet, und schon Plato (wo?) gebraucht hat, welches aber für unsern Zweck nicht recht passend ist, weil selbst nach den Philosophen die Substanz der Sonne nicht Dasselbe ist, was ihr Licht oder ihre Wärme ist, und weil zudem die Wärme nicht aus der Sonne und dem Lichte zugleich entspringt. Das haben auch Einige von uns bemerkt, und daher ein scheinbar entsprechenderes (familiariorem) Gleichniß erdacht, nämlich das von der Quelle, dem Bache und dem See, welches Anselmus dem Augustin entlehnte, *) und welches nicht bloß die Consubstanzialität der göttlichen Personen und die Zeugung des Sohnes wie den Hervor-

*) Augustin (de fid. et de Symb. cap. 8) und Anselm (lib. de fid. trin. cap. 8).

gang des heil. Geistes gut ausdrückt, sondern auch auf die Incarnation paßt, indem man nämlich den Sohn im menschlichen Fleische gewissermassen mit dem Bache in einem Canale vergleichen kann. Aber auch dieses Gleichniß paßt nicht ganz, weil das Wasser der Quelle, des Baches und des Sees nicht zugleich, sondern nur in zeitlicher Succession dasselbe ist, weßhalb dieses Gleichniß vielleicht eher jener Häresie günstig ist, welche die Proprietäten der Personen so in die Zeit hereinzieht (per tempora commiscet), daß sie sagt, dieselbe Person sei, wann sie will, Vater, und wann sie will, Sohn oder heil. Geist. Deßwegen haben wir andere Gleichnisse theils aus der Grammatik, theils aus der Philosophie angeführt, von denen wir glauben, daß sie für unsern Zweck passender sind. *)

Nach der Erzeugung des Sohnes ist nun zu sprechen von dem Hervorgehen des heil. Geistes, auf dessen Beistand gemäß der Verheißung: „Er wird euch Alles lehren," wir um so mehr vertrauen, je mehr sich Das, was wir jetzt erörtern, auf ihn bezieht. Er wird nicht erzeugt, sondern geht aus vom Vater und Sohne; denn die Güte, die durch diesen Namen bezeichnet wird, ist in Gott nicht irgend eine Macht oder Weisheit, da ja das Gütig-sein in Jemandem nicht Weise- oder Mächtig-sein ist. Diese seine Güte aber ist mehr nach den Wirkungen der Liebe zu nehmen. Denn die Liebe kann zwischen weniger als zweien nicht bestehen, sondern erstreckt sich immer auf einen Andern. Hervorgehen heißt also bei Gott soviel, als sich durch den Affekt der Liebe auf irgend Etwas ausdehnen (extendere), um es zu lieben, und sich durch die Liebe damit zu verbinden. Da nun sowohl der

*) Introd. lib. II. cap. 13. p. 1080—85.

Sohn als der heil. Geist aus dem Vater sind, der eine erzeugt, der andere hervorgehend, so unterscheidet sich die Zeugung vom Hervorgehen dadurch, daß Der, welcher erzeugt wird, aus der Substanz (ex substantia) des Vaters ist, da die Weisheit selbst eine gewisse Macht ist, während der Affekt der Liebe mehr zur Güte des Herzens als zur Macht gehört. Es sagen zwar einige Kirchenlehrer, daß auch der heil. Geist aus (ex) der Substanz des Vaters sei, weil er mit ihm von Einer (unius) Substanz ist, aber doch ist er es eigentlich nicht. Nur vom Sohne kann man Das sagen, der Geist aber, obwohl er von derselben (ejusdem) Substanz ist mit dem Vater und Sohne, ist durchaus nicht im eigentlichen Sinne (si proprie loquimur) aus der Substanz des Vaters und Sohnes; sonst müßte er vom Vater und Sohne erzeugt werden, während er doch vielmehr aus ihnen hervorgeht, was so viel heißt als durch die Liebe auf einen Andern übergehen (extendere), denn Niemand kann im eigentlichen Sinne gegen sich selber gütig sein. Besonders aber kann Gott, da er Nichts bedarf, seinen Liebesaffekt nicht sich selber zuwenden, um aus Güte sich Etwas mitzutheilen, sondern nur den Creaturen, welche seiner Wohlthaten bedürfen, sowohl um zu sein als um glücklich zu sein. Auf solche Weise also sagt man gehe Gott durch eine Bewegung oder Wirkung seiner Güte von sich zu den Creaturen aus, da er gütig genannt wird nach seiner Liebe oder Liebeswirkung gegen die Creaturen. Wenn er aber gegen sich selbst gütig sein könnte, so würde er mit seiner Güte in sich selbst verbleiben. Aus dem Vater aber und Sohne zugleich geht der Geist hervor, weil die Liebes-Neigung oder Wirkung, etwas Anderes zu machen, aus seiner Macht und Weisheit hervorkommt, da nämlich Gott

darum etwas Anderes will und macht, weil er es zu Stande zu bringen vermag und versteht, während Manche Etwas wollen, was sie aus Unmacht oder Unkenntniß doch nicht zu wege bringen. Wie also aus dem Erz das eherne Siegel das Sein hat, und aus dem Erz und dem Siegel zugleich das sigillans, so hat aus dem Vater allein der Sohn und aus dem Vater und Sohn der heil. Geist das Sein. Und wie das Siegel in der Form des ihm eingravirten Bildes besteht, so heißt es vom Sohne allein, daß er in forma dei (Phil. 2, 6.) sei, und er allein wird figura substantiae ejus (Hebr. 1, 3.) genannt, d. h. das Abbild des Vaters, da der Sohn mit dem Vater durch so nahe Verwandtschaft, so zu sagen, vereint (unitus) ist, daß er nicht bloß Einer Substanz ist mit dem Vater, sondern, wie gesagt, auch aus seiner Substanz. In dieser Hinsicht hat auch Hilarius, wie bereits erwähnt, gesagt, der Sohn sei vom Vater gebildet (formatum), d. h. er habe sein Sein so vom Vater, wie eine res formata aus der Substanz ihrer Materie, obwohl wir durchaus nicht zugeben, daß in Gott irgendwie Materie und Form sei, sondern nur in den Creaturen und veränderlichen Dingen, welche Accidenzien annehmen. Wie also das sigillans, dadurch, daß es sigillans ist, in einen anderen weichen Stoff, in den es eingedrückt wird, hervorgeht, um ihm die Gestalt des Bildes, das in seiner Substanz bereits war, mitzutheilen: so stellt der durch die Mittheilung seiner Gaben uns eingegossene heil. Geist das verlöschte Bild Gottes in uns wieder her, damit wir, wie der Apostel sagt, gleichgestaltet werden dem Bilde des Sohnes Gottes. Wie aber das Erz und das Siegel und das sigillans in ihren Proprietäten verschieden sind je nach den Existenzweisen, die sie zu einander haben, so daß

keines dem andern seine Proprietät mittheilt — so der Vater und der Sohn und der heil. Geist: der Sohn ist vom Vater erzeugt und der heil. Geist geht von beiden aus. *)

Die Griechen jedoch bekennen, der heil. Geist gehe nur vom Vater und nicht auch vom Sohne aus, weil Christus gesagt hat: Spiritus, qui a patre procedit (Joh. 15, 26.); und sie anathematisiren uns, weil in ihren Hauptconcilien ihre Symbole mit beigefügten Bannsprüchen so festgestellt wurden, daß Niemand bezüglich der Trinität anders reden oder predigen dürfe, als es dort enthalten sei; und weil in diesen beim Hervorgange des heil. Geistes nur der Vater erwähnt wird, so sagen sie, daß Alle das Anathem incurriren, welche den Sohn hinzufügen, da durch feierliche Erklärungen der Bann ausgesprochen sei über Alle, welche von diesen Symbolen Etwas hinweg- oder hinzuthun. Allein wenn verboten ist, anders zu lehren oder zu predigen, so glaube ich, das sei gesagt, nicht in Bezug auf eine Verschiedenheit der Worte, sondern des Glaubens, nur eine jenen Symbolen entgegengesetzte Lehre ist mit dem Banne belegt, aber nicht jede Veränderung, denn jene Symbole weichen ja selbst von einander ab. Ist ja doch auch das Evangelium eine Veränderung, d. h. eine Vervollständigung des alten Gesetzes, von dem es ebenfalls heißt: „Du sollst Nichts dazuthun und Nichts wegnehmen;" und auch wir predigen viel von den Wundern der Heiligen und von Dem, was die heiligen Väter nach den Aposteln geschrieben haben, während doch Paulus an die Galater schreibt: „Wenn Euch Jemand ein anderes Evangelium predigt, der sei verflucht." Wenn

*) Introd. lib. II. cap. 14. p. 1085—89.

die Griechen entgegnen, die evangelische Tradition genüge zur vollständigen Unterweisung im Glauben und man dürfe zu den Worten des Evangeliums Nichts hinzufügen, so sprechen sie sich selbst das Urtheil; denn auch das Evangelium sagt nicht, daß der heil. Geist nur vom Vater ausgehe. Wenn sie nun wirklich glauben, daß der Geist nur vom Vater ausgehe, und wenn das in der That der rechte Glaube ist, dann müssen sie ihn freilich auch so lehren und bekennen; wenn sie aber glauben, daß er nicht bloß vom Vater ausgehe, so müssen sie zugeben, daß er auch vom Sohne ausgehe, und diesen Glauben auch bekennen; und es steht dem rechten Bekenntnisse nicht entgegen, wenn einige Worte desselben in den kanonischen Schriften gar nicht gefunden werden. Deßwegen hauptsächlich wurden ja die Symbole der Concilien den heil. Schriften hinzugefügt, um Das zu lehren, was dort nicht deutlich steht. Denn die Schrift sagt auch nicht, daß die drei göttlichen Personen gleichewig und consubstanzial seien, daß Pilatus Pontius *) geheißen habe, daß die Seele Christi in die Unterwelt hinabgestiegen sei, oder daß die Mutter des Herrn immer Jungfrau geblieben sei u. dergl. **) Daß aber der heil. Geist auch vom Sohne ausgehe, das bezeugen selbst griechische Autoritäten, wie Athanasius, Didimus, das Concil von Ephesus, Cyrillus Alex., Chrysostomus. Augustinus beweist das Ausgehen

---

*) Der Name Pontius wird allerdings bei Matthäus erwähnt (c. 27, 2.); und vom Hinabsteigen Christi in die Unterwelt ist zwar nicht in den Evangelien, aber im 1. Briefe Petri (3, 19.) die Rede.

**) Introd. lib. II. p. 1089—91. Theol. christ. lib. IV. Martene p. 1330—31.

des heil. Geistes auch vom Sohne besonders daraus, daß Christus, die Apostel anhauchend, sagte: Accipite spiritum sanctum, so wie aus der Stelle: Es ging eine Kraft von ihm aus, und heilte Alle. Wer kann also läugnen, daß er von Beiden ausgehe? Doch stellen wir nicht in Abrede, daß er eigentlich und ursprünglich (proprie seu principaliter) vom Vater ausgehe, wie auch Hieronymus und Augustinus ausdrücklich lehren, von denen der Letztere unter Anderm sagt (de verb. domini, sermo IX.): „Der heil. Geist geht ursprünglich von Dem aus, von dem der Sohn geboren ist; ich sage ursprünglich, weil er auch vom Sohne ausgeht; doch auch Das gab der Vater dem Sohne, freilich nicht so, als hätte dieser bereits existirt ohne noch den heil. Geist zu haben, sondern was immer er dem Sohne gab, gab er ihm dadurch, daß er ihn zeugte; er zeugte ihn also so, daß auch von ihm das gemeinsame Gut ausginge," gleich als wollte Augustinus mit diesen Worten deutlich sagen, der heil. Geist gehe insofern ursprünglich vom Vater und nicht vom Sohne aus, als er gleichsam primo loco vom Vater ausgeht, da ihn der Vater nicht von einem Andern hat, sondern von sich selbst, gleichwie er auch von sich selbst ist, und nicht von einem Andern; der Sohn aber, da er nicht von sich ist, sondern vom Vater, hat auch den Geist selbst vom Vater, von dem er durch Zeugung das Sein hat.*) Wenn es aber manchmal,

*) Introd. lib. II. p. 1093. cf. theol. christ. p. 1332 u. f., wo auch ein paar Stellen aus Augustinus angeführt werden, in denen bloß des Vaters Erwähnung geschieht als Dessen, von dem der heil. Geist ausgehe, wozu Abälard die Bemerkung macht, die bloße Erwähnung des Vaters genüge insofern, als in ihm als der omnipotentia die sapientia als eine quaedam potentia schon mit enthalten sei.

besonders bei Hieronymus heißt, der heil. Geist gehe proprie vom Vater aus, so hat das „proprie“ in der Hauptsache hier denselben Sinn wie das „principaliter“. Daher sagt auch Hilarius vielmehr, der heil. Geist gehe aus und werde gesendet vom Vater durch den Sohn, als vom Vater und dem Sohne. Und wenn allenfalls die Griechen das Ausgehen des heil. Geistes bloß vom Vater so verstehen, daß er von ihm sei als dem Höchsten (quasi a summo) und durch keinen andern Existirenden, dann besteht kein Streit über den Sinn, sondern nur eine Verschiedenheit der Worte. Ist es ja doch gewiß, daß einerseits nur die Person des Vaters in diesem Sinne die höchste genannt werden muß, und daß anderseits der Geist auch von ihm ist, wie vom Sohne. Das Bedenken aber, das Manche dagegen haben, daß wir sagen, der Sohn sei vom Vater durch Zeugung und der Geist vom Vater und Sohne durch Hervorgang, und doch sei darum der Vater seiner Existenz nach nicht früher als der Sohn, noch der Vater und Sohn früher als der heil. Geist, läßt sich durch viele Beispiele widerlegen. Die Substanz der Sonne z. B. ist glänzend und lichtspendend und obwohl der Glanz von der Sonne und die Leuchtkraft von der Sonne und dem Glanze zugleich ist, so geht doch keines von diesen dreien der Existenz nach dem andern voraus. *)

Hierauf sucht Abälard den doppelten Hervorgang des heil. Geistes aus dem Vater und dem Sohne auch aus Plato nachzuweisen. Plato, sagt er, betrachtet Gott den Schöpfer gleichsam als einen Künstler, der zuerst überlegt, was er machen will, und jedes Einzelne zuerst in seinem Verstande und dann erst im Werke gestaltet. Wenn nun

---

*) Introd. lib. II. cap. 15. Op. Ab. p. 1094 u. 95.

Plato die Gestalten und Vorbilder, die er Ideen nennt, als im göttlichen Verstande liegend betrachtet, und diese durch die Providenz des höchsten Künstlers ausgewirkt werden läßt, so heißt das so viel als, der heil. Geist gehe auch vom Sohne oder durch den Sohn aus, da nämlich die im göttlichen Verstande liegende Idee (conceptus) durch die That in die Wirklichkeit hervorgeht. Die Wirkungen aber, welche aus der Güte des Schöpfers hervorgehen, beziehen sich auf den Geist, weil ja der Geist selbst die Güte ist. Wir sagen daher, daß der Geist auch aus dem Sohne hervorgehe, da die ratio der göttlichen Providenz zur Wirkung der Güte durchgeführt wird, und Gott, was er von Ewigkeit zu vollbringen beschloß, zeitlich, wann er will, vollbringt. Auch Makrobius lehrt, daß die Weltseele, unter der nach unserer Meinung der heil. Geist verstanden wird, vorzugsweise aus dem *νοῦς*, d. h. aus dem Sohne sei, da er sie deutlich als von dem *νοῦς* geschaffen oder geboren bezeichnet, wie er auch bekennt, daß der *νοῦς* aus Gott dem Vater sei, indem er sagt: „Gott, der die erste Ursache ist und genannt wird, ist aller Dinge alleiniger Urheber und Ursprung. Dieser schuf vermöge der Fruchtbarkeit seiner überströmenden Majestät aus sich den *νοῦς*. Dieser *νοῦς* bewahrt, insofern er den Vater anschaut, die volle Aehnlichkeit mit seinem Urheber; die Seele aber schafft er aus sich, indem er rückwärts blickt (posteriora respiciens). Desgleichen auch die Seele, insofern sie ihren Vater anschaut und allmählig den Blick auf die Körperwelt senkend, degenerirt sie selbst in das Körperliche.“ Das Wort „schaffen“ braucht Makrobius hier natürlich im uneigentlichen Sinne und will damit nur sagen, daß die Seele aus dem *νοῦς* sei. Wenn er aber sagt, der *νοῦς* sei aus der Fruchtbarkeit der Majestät, so ist das eben-

soviel, als wenn er sagen würde, die Weisheit sei aus der Allmacht geboren. — Wenn er aber sagt, der *νοῦς* bewahre, insofern er den Vater anschaue, die Aehnlichkeit mit seinem Urheber, so glaube ich, daß er damit deutlich sage, der Sohn sei in jeder Beziehung, worin er dem Vater ähnlich ist, demselben ganz und gar gleich, da er ja ebenso mächtig, ebenso gütig u. s. w. ist, wie der Vater. Aber nicht in Allem hat er eine Aehnlichkeit mit dem Vater, da er allein der Erzeugte ist, und der Vater der Erzeuger. Und wie ein solcher Unterschied der Personen besteht in Beziehung auf ihre Proprietäten, so werden wir auch in Beziehung auf uns, die wir glauben, daß nur der Sohn Mensch geworden ist, hierin den Sohn geringer nennen, als den Vater, nicht ihm gleich. — Der *νοῦς* aber schafft rückwärts blickend die Seele, weil der heil. Geist Das, daß er Seele ist, d. h. das Leben der geschaffenen Dinge, im Hinblick auf seinen Urheber hat, d. h. durch die Wohlthat der Alles ordnenden göttlichen Weisheit. Die Seele hat nämlich ihren Namen von beseelen, d. h. beleben, und der heil. Geist ist gleichsam die Seele unserer Seelen, und unsere Seelen sind gleichsam seine von ihm, d. h. von seinen Gnadengaben befruchteten Körper, indem diese uns das Leben der Seele mittheilen. Ihrem Vater nun, d. h. dem *νοῦς*, sagt er, sei die Seele ähnlich, insofern sie ihn anschaut, d. h. von der Vernunft Gebrauch macht, weil sie durch die Vernunft, die sie hat, die größte Aehnlichkeit mit der göttlichen Weisheit hat, da ja die Vernunft vorzugsweise der Weisheit zuzuschreiben ist; allmählig blickt dann die Seele auf die Körper, weil, im Vergleich zur Fülle jenes höchsten Gutes, nur wenig ist, was wir haben, so große Gaben von Tugenden wir auch von ihm empfangen mögen: wir können aber das „allmählig" auch

so verstehen, daß der heil. Geist seine Gläubigen in zeitlicher Stufenfolge zum Höchsten erhebt, und seine Gaben nicht auf einmal mittheilt. Endlich heißt es, die Seele degenerire in dem Akte ihres Wirkens, wovon sie den Namen Seele hat, weil Das, was sie wirkt, nichts Ewiges, sondern etwas Zeitliches ist. Daraus erklärt es sich auch, daß Plato die Weltseele einen Anfang nehmen, und sie nicht gleichewig sein läßt mit Gott und dem *νοῦς*. Denn nicht immer war der heil. Geist Seele, d. h. beseelend, weil er, als noch keine Geschöpfe waren, ihnen auch seine Gaben nicht verleihen konnte. Wie wir also den in sich einfachen heil. Geist einen siebenfachen oder vielfältigen nennen nach der Verschiedenheit seiner Gaben so schreibt Plato ihm, der in seiner eigenen Wesenheit ewig subsistirt, in Beziehung auf seine Wirkungen, nach denen er ihn lieber Seele als Geist nennt, einen Anfang zu. Geist ist nämlich der Name seines Wesens, Seele der Name des Amtes, von beseelen. Wie wir also die himmlischen Geister immer Geister nennen, aber nicht immer Boten (angeli), weil sie diesen Namen nur von ihrem Amte haben, und wie wir bekennen, daß Christus seiner Menschheit nach einen Anfang genommen habe, so schreiben wir auch dem heil. Geiste einen Anfang zu in Beziehung auf seine Wirkungen. Und Das, meine ich, ist der Sinn Plato's, wenn er ihn, als Weltseele, ein Geschöpf nennt. In diesem Sinne würde auch Makrobius nicht anstehen, die Weltseele sowohl Gott als dem *νοῦς* gleichzustellen.

Mag nun Plato den heil. Geist Seele nennen nach seinem Effecte, wir nennen ihn Geist nach dem natürlichen Affecte seiner Güte, den er von Ewigkeit hatte; mag er sagen, die Seele habe angefangen; wir sagen, der Geist sei ewig: der Hervorgang des Geistes nach seinem Affekt

ist ewig, der Hervorgang der Seele nach ihrem Effekt ist zeitlich. Diesen doppelten Hervorgang des Geistes haben auch die heil. Väter unterschieden. Beda z. B. spricht von einem Hervorgehen des heil. Geistes aus dem Vater und dem Sohne, insofern er von beiden gesendet wird; und Augustinus unterscheidet beide Arten des Hervorgehens, da er sagt, er gehe hervor, sowohl insofern er mitgetheilt wird, als insofern er mittheilbar ist; er geht hervor, sagt er, nicht quomodo natus, sondern quomodo datus. Was aber gegeben wird, bezieht sich sowohl auf Den, der gibt, als auf Die, denen er gibt. Wenn aber der heil. Geist nicht hervorgeht, außer da er gegeben wird, so würde er ja nicht eher hervorgehen, als Jemand wäre, dem er gegeben würde. Denn ein Geschenk kann zwar sein, bevor es gegeben wird, geschenkt aber kann es nicht genannt werden, bevor es gegeben ward. Da also der heil. Geist auf zweifache Weise hervorgeht, was ist es Sonderbares, wenn er nach der einen Weise seines Hervorganges von uns Geist, und nach der andern von den Philosophen Seele genannt wird? In Beziehung auf diese Wirkungen des heil. Geistes kann man daher recht wohl sagen, der Vater und der Sohn seien früher als er, weil die Wirkung der Gnade aus der Macht durch Vermittlung der Weisheit herabsteigt. In diesem Sinne, rücksichtlich der Wirkungen seiner Gnade nämlich, ist der heil. Geist nicht ewig, weßhalb auch der Evangelist Johannes, von der Ewigkeit Gottes anfangend, während er zeigt, daß das Wort ewig bei Gott war, vom heil. Geiste keine Erwähnung macht, was ein neuer Beweis ist von der Aehnlichkeit der platonischen Lehre mit der des Evangelisten.

Es sind aber Manche der Ansicht, daß die Liebe Gottes sich nicht bloß auf die Creaturen erstrecke, sondern auch

von einer Person auf die andere, so daß nämlich die Liebe des Vaters zum Sohne und des Sohnes zum Vater der Geist selber sei: so z. B. Augustinus und Hieronymus. Und dieß scheint vielleicht darum festgehalten werden zu müssen, weil es sonst scheinen könnte, als könnte der heil. Geist auch nicht-sein, da ja die Creatur nicht aus Nothwendigkeit ist. Wenn wir aber die Liebe Gottes nicht bloß als Liebe gegen die Creaturen, sondern auch als Liebe der einen Person gegen die andere fassen, so entgehen wir offenbar dieser Inconvenienz. Vielleicht auch, obwohl die Creaturen selber nicht aus Nothwendigkeit existiren, weil sie in Bezug auf ihre eigene Natur auch nicht-sein können, ist doch die Liebe Gottes gegen sie so nothwendig, daß Gott ohne dieselbe gar nicht sein könnte, da er ja seiner Natur gemäß sowohl diese Liebe als überhaupt jedes Gut so hat, daß ihm als dem höchsten Gut, das nicht mehr und nicht weniger gut sein kann, diese Liebe nicht fehlen kann. Doch davon ausführlicher zu handeln, behalten wir uns für später vor, wenn das wichtige Kapitel kommt, das von der göttlichen Macht handelt (cum de divina potentia principale tractandi se obtulerit negotium. — Ein Geschenk des Vaters aber an den Sohn, oder des Sohnes an den Vater, glaube ich, kann man den heiligen Geist nie nennen, weil er Demjenigen nicht gegeben werden kann, dem er nothwendig innewohnt (inest), da er ja nothwendig der Geist Beider ist.*)

Am Schlusse des zweiten Buches der introductio wirft Abälard noch die Frage auf, inwiefern denn diesen Glauben an die Trinität nur die Christen haben, und nicht auch Juden und Heiden. Denn, sagt er, wenn, Gott sei

*) Introd. ad theol. lib. II. cap. 16 u. 17. Op. Ab. p. 1098—1101.

Vater, Sohn und heil. Geist, ebensoviel ist, als ob wir sagen, Gott sei zeugende Macht, erzeugte Weisheit und hervorgehende Güte, und wenn kein Vernünftiger, sei er nun Jude oder Heide, hieran zweifelt, so scheint es, daß Alle diesen Glauben haben, und wir geben das allerdings zu, folgend dem Apostel, welcher sagt: Was von Gott erkennbar ist, ist ihnen offenbar. Nur von einem Glauben an das Geheimniß der Inkarnation finden wir bei den Heiden Nichts. Leicht aber wird man auch Jene, welche Anstoß nehmen an den Ausdrücken „Gott Vater und Gott Sohn", überzeugen können, daß sie dem Sinne nach mit uns übereinstimmen. Denn fragen wir sie, ob sie an die Weisheit Gottes glauben, so werden sie sogleich antworten: Ja; sie glauben also auch an den Sohn Gottes, wie wir, da wir ja unter dem Sohne Dasselbe verstehen, wie sie unter der Weisheit. Und ebenso können wir sie überführen, daß sie auch an den heil. Geist glauben, wenn wir ihnen erklären, was wir unter diesem Namen verstehen, nämlich die Güte der göttlichen Gnade. Auf diese Weise, meint Abälard, könne man Manche zum christlichen Glauben bekehren, wenn man ihnen zeige, daß sie dem Sinne nach denselben Glauben haben, wie wir, welchen Glauben sie zwar aus Unkenntniß der Bedeutung unserer Worte nicht mit dem Munde bekennen, wie wir, aber doch mit dem Herzen festhalten, wie geschrieben steht: Mit dem Herzen glaubt man zur Gerechtigkeit.*)

Nachdem nun Abälard in dem Bisherigen, ohne eben positiv und dogmatisch die Wahrheit lehren und begründen zu wollen, die Möglichkeit und Denkbarkeit der Verschiedenheit Dreier Personen bei Einer Substanz nachgewiesen,

---

*) Introd. lib. II. cap. 18. Op. Ab. p. 1102.

die Einwürfe dagegen widerlegt, und den Unterschied zwischen Zeugung und Hervorgang dargethan zu haben glaubt, will er im dritten Buche seiner introductio, dem das fünfte Buch der theol. christ. entspricht, noch tiefer auf die Sache eingehen, „damit die Vollkommenheit des höchsten Gutes, je mehr sie erkannt werde, desto mehr die Sehnsucht eines Jeden entflamme." „In dem Bisherigen, sagt er, haben wir uns bemüht, unser Glaubensbekenntniß zu vertheidigen, nun aber wollen wir versuchen, es tiefer zu erfassen" (ad ipsius amplificationem elaborandum est).

Zuerst nun wirft er, von dem Grunde des Glaubens an Einen Gott überhaupt sprechend, die wichtige Frage auf, ob die Vernunft an und für sich Gott erkennen könne, oder ob Gott zuerst in sichtbaren Zeichen sich kund geben müsse, und entscheidet sich dann, wie wir schon oben bemerkten, für die Ansicht, daß die Vernunft vermöge ihrer Gottähnlichkeit auch aus sich eine Erkenntniß Gottes erlangen könne: und, fährt er fort, wenn etwa hiezu auch sinnliche Zeichen nothwendig scheinen, damit nämlich die Vernunft vom Sinnlichen aus zum Geistigen hingeführt würde, so konnte ja Gott, der Schöpfer und Lenker aller Dinge, durch Das, was er so wunderbar macht und ordnet, aus seinen Werken selber seine Größe kund geben, denn aus den Werken erkennt man den Meister. Darum erklärt der Apostel auch die Heiden für unentschuldbar, weil schon das bloße Naturgesetz, das eben in der Vernunft besteht, ihnen auch ohne Schrift durch die Darstellung der Werke Gottes eine Kenntniß von ihm gewährte. Auf diese Weise haben alle alten Philosophen aus der Natur der Dinge und ihrer weisen Einrichtung auf das Dasein eines allmächtigen und weisen Gottes geschlossen, indem sie wohl einsahen, daß die Welt und Alles, was in ihr ist,

nicht von sich selber sei und nicht durch sich selbst subsistire. *)

Ebenso nun wie die Vernunft aus der Betrachtung der Welt auf das Dasein Gottes überhaupt schließen kann, so kann sie auch dessen Einheit erkennen. Dafür gibt schon die einheitliche Harmonie der ganzen Weltordnung Zeugniß. Ist aber nur Ein Lenker aller Dinge, so ist auch nur Ein Schöpfer derselben. — Wie wäre ferner Gott das höchste Gut, wenn er nicht einzig wäre? Darüber, meint Abälard, brauche man nicht viele Worte zu verlieren; für die Guten seien diese moralischen Beweise gewiß hinreichend, weil nur der Glaube an den allmächtigen und gerechten Gott die Mächtigen im Zaume halte und Alle zu guten Werken antreibe; für die Verhärteten gebe es keine zwingenden Beweise. **)

Von der Einheit der göttlichen Substanz, fährt Abälard weiter, müssen wir nun zur Unterscheidung der drei Personen, welche in dieser Substanz sind, übergehen und von der göttlichen Macht, Weisheit und Güte, wonach, wie gesagt, die drei Personen unterschieden werden, in fleißiger Untersuchung handeln, besonders da allerlei schwierige Fragen hierüber auch gläubige Gemüther beunruhigen und um so leichter die minder Unterrichteten zu den größten Aergernissen hinreißen und den Ungläubigen förderlich sein können, je schwieriger ihre Lösung scheint. Zuerst also wollen wir die Allmacht Gottes in Erwägung ziehen.

Hier ist nun die erste Frage, wie denn Gott in Wahrheit allmächtig genannt werden könne, wenn er nicht Alles thun kann, und wir Manches können, was er nicht kann?

---

*) Introd. lib. III. cap. 1. Op. Ab. p. 1102 — 1105.

**) Ibid. cap. 2. p. 1106 — 1108.

Wir können aber Manches, wie z. B. Gehen, Sprechen 2c., was Gott nicht kann, weil seine unkörperliche Substanz die dazu nöthigen Werkzeuge gar nicht hat. Allein — für's Erste nennt man eigentlich nur Das eine Macht, was zum Nutzen oder zur Würde einer Sache dient; denn daß der Mensch leicht überwunden werden und fallen kann, ist doch keine Macht, sondern Schwäche. Wenn daher Gott nicht sündigen kann, so ist das keine Beschränkung seiner Macht. Auch gibt es Manches, was in einigen Dingen eine Macht ist, in anderen aber nicht; das Gehen z. B. ist im Menschen allerdings eine Macht, bei Gott aber wäre es überflüssig und daher eher eine Verringerung seiner Größe. Ferner schreiben wir Gott auch die Macht von alle Dem zu, was wir vermögen, weil er uns gewissermassen als Werkzeuge gebraucht, um zu bewirken, was er will, und weil wir all unser Vermögen von ihm haben, indem Er z. B. macht, daß wir gehen können u. s. w. Gott ist allmächtig, heißt also nicht, er kann alle Aktionen vornehmen, sondern nur: In Allem, was er will, kann Nichts seinem Willen widerstehen.

Wenn aber Gott oft Etwas will und es geschieht doch nicht, wie z. B. Christus sagt: Wie oft habe ich deine Kinder versammeln wollen, und du hast nicht gewollt, so muß man eben einen doppelten Willen Gottes unterscheiden, den Willen seiner Anordnung, dem Nichts widerstehen kann, und den Willen seines Rathes oder Befehles, den man allerdings übertreten kann. *)

Eine andere Frage ist, ob Gott Mehreres oder Besseres machen kann, als er wirklich thut, oder auch, ob er Das, was er thut, gänzlich unterlassen könnte, eine Frage, deren

*) Introd. lib. III. cap. 3 u. 4. Ab. op. p. 1108 — 1112.

Bejahung sowohl als Verneinung uns vielleicht in viele Verlegenheiten bringt. Denn wenn wir annehmen, er könne mehr oder weniger thun, oder Das, was er thut, unterlassen, so werden wir dadurch seiner höchsten Güte einen großen Eintrag thun. Denn er kann nur Gutes thun, wenn er aber das Gute, obwohl er könnte, nicht thäte, so wäre er gleichsam neidisch oder ungerecht, zumal es ihm keine Mühe kostet. Daher behauptet Plato im Timäus mit Recht, Gott habe keine bessere Welt machen können, als er gemacht habe. Und diesem Urtheil Plato's scheinen auch die Heiligen gefolgt zu sein, wenn sie lehrten, Gott der Vater habe einen so guten Sohn erzeugt, als er konnte, damit er ihm gleich wäre. Aus demselben Grunde aber ist es klar, daß Gott Alles, was er macht, so vortrefflich macht, als er kann. Denn Alles thut und unterläßt er aus der besten Ursache, wenn sie auch uns verborgen ist; Nichts geschieht ohne Ursache oder aus Zufall. Gott thut nicht, was er will, sondern er will, was gut ist. Gott handelt nicht nach dem Satze: Hoc volo, sic jubeo, sit pro ratione voluntas, sondern von ihm muß man eher sagen, er wolle, daß Alles geschehe, weil er sah, daß es gut sei, daß es geschehe. So sollen auch wir Nichts darum thun, weil es uns so beliebt, sondern vielmehr weil wir erkennen, daß es gut sei. Es ist also klar, daß Gott bei Allem, was er thut und unterläßt, eine gerechte Ursache habe, so daß er nur Das thut und unterläßt, was geschehen oder unterbleiben muß, und ihm geziemt. Alles also, was er thut, das muß er thun; denn was recht ist, daß es geschieht, ist unrecht, daß es unterbleibe. Man könnte vielleicht einwenden: Wie etwas anderes Gutes und Vernünftiges, was er jetzt thut, recht ist, so wäre es auch gut und ebenso gut, wenn er Jenes

thäte und Dieses unterließe. Allein — wenn Jenes, was er nicht thut, ebenso gut wäre, wie Das, was er thut, so wäre ja kein Grund, Dieses zu thun und Jenes zu unterlassen. Wenn also immer nur Das gut ist, was er thut, so kann er auch nur Das thun, was er thut. Wo also bei Gott das Wollen nicht ist, da fehlt auch das Können; denn er ist unveränderlich in seiner Natur, und ebenso auch in seinem Willen. Aber mit diesem Satze, daß Gott nur Das thun könne, was er wirklich thut, scheinen wir sowohl mit der Vernunft als mit der Autorität in Widerspruch zu gerathen. Denn es ist gewiß, daß ein Mensch, der verdammt werden muß, auch selig werden kann; sonst wäre er nicht verantwortlich. Gott kann ihn also auch selig machen, obwohl er es nie thun wird. Offenbar kann also Gott auch etwas Anderes thun, als er wirklich thut; sonst wären wir ihm ja auch keinen Dank schuldig, wenn er, was er nicht unterlassen kann, mehr durch eine gewisse Nothwendigkeit seiner eigenen Natur getrieben, als aus freiem Willen thäte. — Auch finden wir viele Zeugnisse, welche deutlich lehren, daß Gott Mehreres könne, was er jedoch niemals im Werke ausführt. Aus den Worten Christi z. B.: „Meinst du, daß ich nicht den Vater bitten kann und er wird mir sogleich mehr als zwölf Legionen Engel schicken," geht deutlich hervor, daß er um Dieses damals bitten konnte, als er nicht bat, und es auch nicht in der Ordnung (conveniens) war, darum zu bitten; oder daß der Vater ihm damals diese Legionen schicken konnte, um ihn von seinen Feinden zu befreien, was doch damals nicht geschehen sollte, da ja die Zeit des Leidens nahte, wie Gott es angeordnet hatte. Allein dieser Ausspruch beweist keineswegs, daß der Herr damals bitten konnte, um was er

nicht bitten sollte, oder daß der Vater ihm zu Hilfe kommen konnte, wo es nicht an der Zeit war, zu Hilfe zu kommen, sondern er drückt nur soviel aus, daß das Gebet Christi, wenn er bitten würde, nicht vergeblich sein würde. Daraus folgt aber nicht, daß er Etwas thun könnte, was er nie thut. Was er nicht thut, soll überhaupt nie geschehen; sonst wäre er nicht im höchsten Grade gut, wenn er Etwas zu thun unterließe, wovon er voraus wüßte, daß es passend wäre, es zu thun. Auch das Böse kann Gott nicht verhindern, weil es nicht angemessen ist, es zu verhindern; wie auch Augustinus bemerkt, es sei gut, daß auch Böses geschehe, weil Gott auch dieses zum Besten ordnet. Es ziemt sich also nicht, es zu verhindern, denn „es müssen Aergernisse kommen." Mit Recht also sagt man von Gott, daß das Können bei ihm steht, wenn er will, d. h. daß Macht und Wille bei ihm so Hand in Hand gehen, daß er allerdings kann, was er will, aber auch nicht kann, wenn er nicht will. Ich glaube also, daß Gott, weil er nur Das thun kann, was ihm ziemt, und ihm Nichts ziemt, was er unterläßt, in der That nur Das thun kann, was und wann er es thut, wenn auch diese unsere Meinung wenige oder keine Anhänger hat, und mit den Aussprüchen der Heiligen sehr, und ein wenig auch mit der Vernunft im Widerspruche zu sein scheint. Denn diese Ansicht, sagen sie, thue der göttlichen Erhabenheit einen großen Eintrag, da doch sogar wir, die wir viel unmächtiger sind, Vieles thun und unterlassen können, was wir keineswegs thun oder unterlassen. Darauf erwidere ich, daß wir deßhalb nicht mächtiger oder besser sind, weil wir Manches thun können, was Gott nicht kann, wie z. B. essen, gehen oder gar sündigen, was außer seiner Macht und Würde ist. Daß wir Manches thun können,

was wir nicht sollen, ist vielmehr eine Unmacht, und wir wären besser, wenn wir nur Das thun könnten, was wir sollen und was recht ist. Doch ist uns auch die Macht zu sündigen nicht ohne Ursache von Gott verliehen, damit nämlich im Vergleich mit unserer Schwäche Er um so herrlicher erscheine, der gar nicht sündigen kann; und damit, wenn wir die Sünde meiden, wir dieß nicht unserer Natur, sondern seiner helfenden Gnade zuschreiben, der nicht bloß das Gute, sondern auch das Böse zu seiner Ehre lenkt. — Andere meinen, Gott könne deßwegen auch Das thun, was er nicht thut, weil ihm Nichts widerstehen kann, wenn er auch Das thun wollte, was er nicht thut. Aber nach dieser Ansicht könnten wir bedingungsweise auch sagen, Gott könnte sogar sündigen, weil auch hierin ihm Nichts widerstehen könnte, wenn er thun wollte, was ihm nicht ziemt. Ueberdieß, wenn sie sagen, Gott ist allmächtig, weil er kann, was er will, so verbinden sie ja selber Macht und Wille so mit einander, daß wo das Wollen fehlt, auch das Können fehlt. — Der oben gemachte Einwurf aber, daß Einer, der zu verdammen ist, auch selig werden könnte, und zwar durch Gott, und daß folglich Gott einen Solchen auch selig machen könnte, widerlegt uns nicht. Allerdings kann er selig werden durch Gott, aber das ist nicht ebensoviel als: Gott kann ihn selig machen. Denn wenn wir sagen, er kann selig werden, so beziehen wir das Können auf die Fähigkeit der Natur des Menschen; wenn wir aber sagen, Gott kann einen zu Verdammenden selig machen, so beziehen wir das Können auf die Macht Gottes. So kann auch eine Stimme an sich hörbar sein, und doch kann Niemand sie hören, wenn z. B. kein Hörender da ist. — Der philosophische Grundsatz endlich, daß, weil die Folge möglich ist, wenn die Prämisse es ist, auch die

Prämisse unmöglich ist, wenn die Folge unmöglich ist, steht uns, wie schon gezeigt wurde, nicht im Wege, wenn wir einsehen, daß solche Grundsätze sich nur auf die Natur der Geschöpfe beschränken; indem die Philosophen das möglich nennen, was der Natur eines Geschöpfes nicht widerspricht. Wenn wir aber sagen, Dieß oder Jenes sei für Gott möglich, so beziehen wir das „möglich" auf die Natur der Gottheit, nicht der Creatur. Z. B. Es ist allerdings gleich, ob ich sage: der Richter straft diesen Menschen, oder: dieser Mensch wird vom Richter gestraft, daraus folgt aber nicht, daß, wenn es Recht ist, daß der Richter ihn strafe, es auch Recht sei, daß er vom Richter gestraft werde; der Richter kann allerdings nach den Gesetzen der Gerechtigkeit verfahren und insofern Recht haben, aber der Mensch kann ja auch unschuldigerweise falsch angeklagt sein und ihm insofern Unrecht geschehen. Und ebenso kann man von einem Menschen sagen, er kann von Gott gerettet werden, d. h. die Möglichkeit des Heiles liegt in seiner Natur, daraus folgt aber nicht, daß Gott ihn retten könne, d. h. es würde der Natur Gottes widersprechen, einen Ungerechten selig zu machen. Hiemit, glaube ich, kann Das leicht widerlegt werden, was man betreffs der Vorsehung Gottes und seines Willens in Rücksicht auf die Creaturen einwenden zu können scheint. Denn daraus, daß er ohne Das, was er von Ewigkeit in sich hat, nicht sein kann, weil es nicht ziemlich ist, folgt nicht, daß die Dinge, welche vorhergesehen sind oder von denen er will, daß sie seien, deßwegen nicht nicht-sein können, d. h. daß sie mit Nothwendigkeit geschehen. Denn obwohl er nicht ohne Vorsehung gewesen sein konnte, und seiner Vorsehung der Erfolg der Dinge entsprechen muß, so darf man deßhalb doch nicht zugeben, daß die vorgesehenen Dinge nicht

hätten nicht-sein können. Und wenn wir auch annehmen, daß er ohne den Willen, die Welt zu schaffen oder zu erlösen, nie habe sein können, so sind wir dadurch noch nicht gezwungen, zu sagen, die Welt habe nicht ungeschaffen bleiben können. Denn das Einemal wird das „Können" in Bezug auf die Natur Gottes, das Anderemal in Bezug auf die Natur der Geschöpfe genommen. Wenn es also auch aus der Natur Gottes folgt, daß er die Vorsehung der Dinge und Wohlwollen gegen sie haben muß, so folgt es doch nicht aus der Natur dieser, daß sie seien, da sie ganz und gar auch nicht-sein können. — Der letzte Einwurf aber, daß wir nämlich Gott keinen Dank zu sagen brauchen für Das, was er thut, wenn er es gar nicht unterlassen kann, und es mehr aus einer gewissen Nothwendigkeit, als aus freiem Willen thut, ist ganz unstichhaltig (frivolum). Denn diese Nothwendigkeit seiner Natur oder Güte ist ja nicht getrennt von seinem Willen, ist kein Zwang, als wenn er auch wider Willen es thun müßte; Gott will ja alles Das sein, was er sein muß, d. h. was er nicht nicht-sein kann. Da nun seine Güte so groß ist, daß er aus freien Stücken dazu hinneigt, so ist er wegen seiner eigenen Natur umsomehr zu lieben und zu verherrlichen, je mehr diese seine Güte ihm nicht accidentell, sondern substanziell und wesenhaft innewohnt. Würden wir denn einem Menschen, der uns hilft, keinen Dank wissen, wenn er so gut wäre, daß er sich nicht enthalten könnte, uns in der Noth zu helfen, indem eben seine Güte ihn dazu antreibt?

Durch die angeführten Gründe also und Lösung der Einwürfe, glaube ich, leuchte Allen ein, daß Gott nur Das thun und unterlassen könne, was, wie und wann er es thut oder unterläßt. Einige meinen zwar, er könne

Manches auch auf andere Weise thun, aber er wähle immer die passendere — aber er kann doch offenbar nicht eine weniger passende Weise wählen. Vielleicht könnte man auch einwenden, wenn er Etwas zu einer Zeit thun könnte, und zu einer anderen nicht, so wäre er nicht jederzeit gleich allmächtig. Aber wenn wir genau Acht geben, so ist er immer gleich allmächtig, wenn er auch zu einer Zeit Etwas thun kann, was er zu einer andern nicht thun kann. Man darf nur die Beschränkung der Zeit nicht auf das „Können", sondern auf das „Thun" beziehen. Denn etwas Anderes ist es zu sagen: Ich kann jetzt Das thun und etwas Anderes: Ich kann Das jetzt thun. Ebenso ist es auch bei der räumlichen Beschränkung; ein Mensch z. B. kann immer gehen, d. h. er hat die Fähigkeit dazu immer, auch wenn er im Wasser ist, aber im Wasser kann er diese Fähigkeit nicht ausüben. Und so hat auch Gott die Macht, sich zu incarniren immer, obwohl er sie jetzt nicht mehr ausüben kann. Wie er, was er je weiß, immer weiß, und was er je will, immer will, und nie seine Wissenschaft verliert, oder seinen Willen ändert, so kann er auch, was er je kann, immer. Denn wenn er auch ehedem wußte, daß ich werde geboren werden, jetzt aber nicht mehr weiß, daß ich w e r d e geboren werden, so wußte er darum doch nicht ehedem Etwas, was er jetzt nicht weiß, sondern er weiß von meiner Geburt auch jetzt noch Das, was er wußte, bevor sie eintrat, wiewohl dieses sein Wissen früher mit andern Worten ausgedrückt werden mußte als jetzt. Denn was ehedem künftig war, ist jetzt vergangen, und darum wurden die Worte geändert, wie man z. B. ein und denselben Tag bald morgen bald heute, bald gestern nennt. Gott weiß also bezüglich meiner Geburt immer Dasselbe; früher wußte er, daß sie zur bestimmten

Zeit eintreten werde und jetzt weiß er, daß sie zu dieser Zeit eingetreten ist, und so ist es auch mit seinem Willen. Gott ist also immer gleich allwissend und allmächtig, wenn er auch, menschlich gesprochen, nicht zu jeder Zeit Dasselbe thun kann, sondern immer nur Das, was ihm ziemt. Dadurch wird seiner Macht Nichts genommen, sondern vielmehr seine Würde erhöht. *)

Weil aber zur Macht der göttlichen Natur auch ihre Unveränderlichkeit gehört, so müssen wir nun von dieser sprechen, da er sich in Dem, was er wirkt, wie wir, zu verändern scheint, wenn er nämlich bald handelt, bald ruht, wie geschrieben steht, daß er nach der Schöpfung am siebenten Tage ruhte. Durch diesen Uebergang vom Wirken zum Ruhen scheint er eine Veränderung einzugehen. Auch an einer örtlichen Bewegung scheint es nicht zu fehlen, wenn er bald als herabsteigend, bald als vorüberwandelnd, oder als aus- und eingehend geschildert wird. Allein bei all Dem ändert er sich nicht. Denn wenn wir sagen, er thue Etwas, so deuten wir damit nicht eine Bewegung oder ein Leiden in ihm an, wie bei uns, sondern nur eine neue Wirkung seines ewigen Willens; es geschieht eben etwas Neues, so wie es in seinem Willen ewig bestimmt ist, aber in seinem Willen geht nichts Neues vor, so wenig als in der Sonne eine Veränderung vorgeht, wenn sie Etwas erwärmt. Auch eine örtliche Bewegung findet bei Gott nicht Statt, denn räumlich kann sich nur bewegen, was räumlich ist, aber nicht das Unkörperliche, das überhaupt keinen Raum einnimmt; Gott kann sich nicht räumlich bewegen, weil er überall wesentlich ist. Wenn man also von ihm sagt, er steige herab, so muß man das

*) Introd. lib. III. cap. 5. Op. Ab. p. 1112—1124.

nicht als ein räumliches Herzukommen, sondern als eine Bethätigung seiner Wirksamkeit verstehen: er kommt und geht, je nachdem er seine Gnaden verleiht oder zurückzieht. Wenn aber gesagt wird, er sei seiner Substanz nach überall, so ist das, wie ich glaube, nach seiner Macht und Wirksamkeit zu nehmen, als wenn man nämlich sagen würde, ihm seien alle Dinge räumlich so gegenwärtig, daß er in ihnen nie zu wirken aufhört, und seine Macht nirgends müßig ist. Wie die Seele vielmehr substanziell als räumlich im Leibe ist, weil sie ihn kraft ihrer Substanz belebt und bewegt und in allen Gliedern ganz gegenwärtig ist, so ist Gott nicht bloß an allen Orten, sondern auch in allen einzelnen Dingen immer zugegen durch eine Wirkung seiner Macht, und obwohl er Alles bewegt, wird doch er selbst nicht bewegt, so wenig als die Seele, während sie die einzelnen Glieder bewegt. — Auch als Gott Mensch wurde, hat Gott sich nicht verändert, als wäre er etwas Anderes geworden als er früher war, und als wäre dadurch jene größte Veränderung der Substanz in ihm vorgegangen, welche Zeugung genannt wird. Denn Gott wird Mensch, heißt nichts Anderes als: die göttliche Substanz, welche geistig ist, vereinigt die menschliche, welche körperlich ist, mit sich zu Einer Person. Was geistig ist, kann nicht körperlich werden, aber in jener Einheit der Person Christi, worin die Gottheit des Wortes und Seele und Fleisch, also drei Naturen, verbunden sind, behält jede dieser drei Substanzen so sehr ihre eigene Natur, daß keine derselben in die andere verwandelt wird, und also die Gottheit nie weder Seele noch Fleisch wird, wie ja auch die Seele nie Fleisch werden kann, wiewohl in jedem Menschen Seele und Fleisch nur Eine Person sind. Die göttliche Natur bleibt also auch in der Menschwerdung

ganz und gar Das, was sie zuerst war; denn sie nahm das Unsrige so an, daß sie das Ihrige nicht aufgab. Eine Veränderung in etwas Anderes aber kann nicht stattfinden, ohne daß Etwas aufhöre zu sein, was es zuerst gewesen. „Gott ist Mensch geworden", heißt also nur, er habe die menschliche mit seiner göttlichen Natur zu Einer Person verbunden, wie es so klar und schön in dem Athanasischen Symbolum ausgedrückt ist. Beide Naturen bestehen in Christo ohne Verwandlung und Vermischung nebeneinander; eine andere ist die angenommene und eine andere die annehmende Substanz, obwohl keine andere Person. Wie in Gott drei Personen sind in Einer Substanz, so sind umgekehrt in Christo zwei Substanzen in Einer Person: dort darf man die Substanz nicht trennen und die Personen nicht vermischen und hier die Substanzen nicht vermischen und die Person nicht trennen; denn obwohl nur Ein Christus, so behalten doch die beiden Naturen in ihm ihre verschiedenen Proprietäten, und sind nur verbunden, wie z. B. Beine und Fleisch im menschlichen Leibe. So hat also Gott auch in der Menschwerdung sich nicht verändert; denn auch unsere Seelen werden, wenn sie bei der Wiederannahme der Leiber mit diesen zu Einer Person verbunden werden, dadurch nichts Anderes, als sie zuvor waren, obwohl sie die Leiber alsdann neubeleben werden, so daß man eher sagen könnte, daß die Leiber durch sie als sie durch die Leiber eine Veränderung erleiden. Vielweniger aber erleidet Gott eine Veränderung durch die Menschwerdung. Wir müssen also bekennen, daß Gott von jeder Veränderlichkeit völlig frei sei. So viel von der göttlichen Macht und Dem, was dazu gehört.*)

*) Introd. lib. III. cap. 6. Op. Ab. p. 1124–30.

Hierauf beginnt Abälard von der göttlichen Weisheit zu handeln, welche auch Wort, oder Vernunft, oder Verstand, Sohn Gottes und Kraft Gottes genannt werde, und welche diejenige Kraft der göttlichen Macht sei, wodurch er Alles weiß, so daß er in Nichts irren und nicht seiner Kenntniß widerstehen kann. Diese Erkenntniß, fährt er fort, umfaßt auf gleiche Weise das Künftige, wie das Gegenwärtige und Vergangene, und ist immer gewiß, denn auch Das, was noch unbekannt und zufällig genannt wird, ist für sie schon ganz gewiß und bestimmt, weil Nichts ohne die göttliche Anordnung geschehen kann. Wie also Gott, was er in Bezug auf das Künftige vorher anordnet, nicht nicht-wissen kann, so kann er auch das Eintreffen desselben nicht nicht-vorauswissen. Das, wovon man sagt, daß es in Bezug auf unsere Gewißheit zufällig und nicht aus freiem Willen geschehe, geschieht in Bezug auf Gott weder zufällig noch ohne freien Willen. Denn wenn die Philosophen sagen, Zufall ist das unerwartete Zutreffen einer Sache, das aus dem Zusammenkommen von Ursachen, die einen anderen Zweck hatten, entspringt: so meinen sie, „unerwartet" in Bezug auf uns oder die Natur der Geschöpfe, aber nicht in Bezug auf die Anordnung der göttlichen Vorsehung. Es ist ebenso viel, als wenn gesagt würde: Was zufällig geschieht, geschieht so, daß **wir** aus keiner Einrichtung der Natur zum Voraus wissen konnten, was da kommen würde. Denn wenn auch hie und da eine Sonnen- oder Mondsfinsterniß wider unser Erwarten eintritt, so geschieht das doch nicht zufällig, sondern ist in der Einrichtung der Natur vorausbestimmt, woher wir es allerdings wissen könnten. Wenn aber Einer beim Pflügen einen Schatz findet, so wird das etwas Zufälliges genannt, weil es aus verschiedenen Ursachen entspringt, die einen

anderen Zweck hatten, nämlich aus dem Vergraben des Schatzes und aus dem Pflügen, welches beides nicht das Auffinden des Schatzes zum Zwecke hatte. Die Auffindung ist also mehr aus Zufall als aus freiem Willen geschehen. Beim freien Willen nämlich wird die Sache, welche sich ereignet, beabsichtigt und geschieht nicht sowohl aus Zufall als aus Absicht (ratione). Beides jedoch (das Zufällige wie das Beabsichtigte) ereignet sich nicht auf natürliche Weise (naturaliter), sondern durch irgend einen Willen von unserer Seite, und nicht in Folge einer Einrichtung der Natur, die uns dazu treibt, so daß es mehr freiwillig als nothwendig geschieht. Den freien Willen nun definiren die Philosophen als ein freies vom Willen ausgehendes Urtheil (liberum de voluntate arbitrium), welches nur da vorhanden ist, wenn man zu Dem, was man sich vornimmt, durch keine Gewalt der Natur getrieben wird, sondern gleichmäßig in seiner Macht hat, es zu thun oder zu unterlassen. Die Thiere haben daher keinen freien Willen, weil sie kein Urtheil haben. Und auch wir haben, wenn wir Etwas wollen oder beschließen, was nicht in unserer Macht steht, oder auch ohne unseren Beschluß geschehen würde, hierin keinen freien Willen. Diese Definition des freien Willens paßt jedoch keineswegs auf Gott, sondern nur auf Die, welche ihren Willen ändern, und was sie wählen, ebenso gut auch unterlassen können. Einige schreiben auch freien Willen nur denjenigen Wesen zu, welche sowohl gut als böse handeln können, wie z. B. Hieronymus thut, wenn er sagt: Nur Gott kann nicht sündigen, alle übrigen Wesen aber können, da sie einen freien Willen haben, ihr Wollen nach beiden Seiten hin richten. Allein genauer betrachtet, kann man den freien Willen keinem gut Handelnden absprechen, am allerwenigsten

Gott und allen Denen, welche in solcher Seligkeit befestigt sind, daß sie gar nicht mehr in Sünde fallen können. Denn je ferner Einer ist von der Sünde und je geneigter zum Guten, ein desto freieres Urtheil hat er in der Wahl des Guten, da er um so mehr von der Knechtschaft der Sünde entfernt ist. Im Allgemeinen also und am richtigsten heißt man freien Willen Das, wenn Jemand, was er mit Ueberlegung beschlossen hat, freiwillig und ohne Zwang auszuführen vermag. Diese Freiheit des Willens kommt ohne Zweifel sowohl Gott als allen Menschen zu, welche für den Augenblick ihres Willensvermögens nicht beraubt sind, und vorzüglich, wie gesagt, Denen, welche gar nicht mehr sündigen können. Denn obwohl sie nicht sündigen und vom Guten ablassen können, weil es nicht recht ist, so thun sie doch Das nicht aus Zwang, wozu sie, falls sie nicht wollten, keineswegs gezwungen würden. Daher sagt Augustinus ganz richtig: Wie die erste Unsterblichkeit, die Adam durch die Sünde verlor, die Möglichkeit des Nicht-Sterbens war, so war der erste freie Wille die Möglichkeit des Nicht-Sündigens, der letzte wird die Unmöglichkeit des Sündigens sein. — Was immer wir also thun, sei es zufällig, sei es mit Vorbedacht, der Anordnung und Vorsehung Gottes gemäß, kommt, wenn nicht aus unserem, aus seinem freien Willen, auch wenn wir es zufällig thun; Nichts jedoch geschieht in Beziehung auf Ihn zufällig, weil seine Vorsehung Allem vorausgeht, und Alles, was wir thun, nach seiner Anordnung geschieht, so daß es Nichts gibt, was nicht wenigstens aus irgend einer göttlichen Vorsehung hervorgeht. Deßungeachtet haben die Philosophen nicht Unrecht, wenn sie von einem Zufall reden in Beziehung auf uns, ebensowenig als wenn sie Das, was durch Wunder geschieht, unmöglich nennen,

oder sagen, daß es gegen die Natur geschieht, weil sie dabei nur den gewöhnlichen Lauf der Natur oder die natürlichen Ursachen im Auge haben, nicht aber die Erhabenheit der göttlichen Macht, welche kraft ihrer eigenen Natur die Natur der Dinge auf jede beliebige Weise verändern kann. Alle Regeln der Philosophen beschränken sich eben, wie wir schon öfter bemerkt haben, nur auf die Natur der Geschöpfe, während die Natur der göttlichen Macht über alle hinausgeht. Daraus leuchtet ein, wie wahr unsere obige Bemerkung ist, daß die philosophische Regel über die Möglichkeit der Prämisse und Folge nur auf die Geschöpfe ihre Anwendung finde, eine Bemerkung, die wir auch in Bezug auf das Folgende zum Voraus machen mußten, wo es nach jener „alten Klage“, wie die Philosophie sagt, den Anschein hat, in Folge der Unveränderlichkeit der göttlichen Vorsehung geschehe Alles aus Nothwendigkeit.

Hievon müssen wir jetzt auch sprechen, da dieses hauptsächlich zur göttlichen Weisheit gehört; denn diese wird, insofern sie das Künftige vorsieht, Vorsehung oder Vorherwissen genannt. Denn darin besteht eben die Vorsehung Gottes, daß er Alles, was künftig ist, erkennt, bevor es geschieht, und wie über das Gegenwärtige oder Vergangene, so auch hierüber bereits gewiß ist. Aber wenn wir die Philosophen und besonders den Aristoteles genau ansehen, so werden wir bei ihnen finden, wie wir die Pseudo-Philosophen widerlegen und ihre, nicht Gründe, sondern Sophismen lösen können, wodurch sie den Glauben der Einfältigen bezüglich der göttlichen Vorsehung zu verwirren pflegen, indem sie behaupten, daß nicht bloß das Gute, sondern auch das Böse mit Nothwendigkeit geschehe, und wir daher die Sünde gar nicht meiden

können, indem auch diese von Gott vorgesehen sei, dessen Vorsehung auf keine Weise irren könne. Ihre Mausfalle also zerstörend, wollen wir jenes starke Gewebe betrachten, welches Aristoteles im ersten Buche περὶ ἡρμενείας damit beginnt, daß er beweist, jene Eigenheit des Widerspruchs, die er zuvor im Allgemeinen in Bezug auf alle Behauptungen aufzeigt, indem er sagt, daß von allen Bejahungen und Verneinungen die eine wahr und die andere falsch sein müsse, gelte auch bezüglich der Behauptungen über das Künftige. — Z. B. Morgen wird eine Seeschlacht sein, oder nicht: die Bejahung und Verneinung schließen sich aus, wenn also das Eine wahr ist, ist nothwendig das Andere falsch, da unmöglich Beide zugleich wahr, oder Beide zugleich falsch sein können, und doch jede Behauptung entweder wahr oder falsch sein muß. Eins oder das Andere muß also der Fall sein. Darum ist aber weder das Eine noch das Andere ein nothwendiges Ereigniß. Der Satz nämlich: Es muß morgen eine Seeschlacht sein oder nicht, hat einen doppelten Sinn; einen richtigen, wenn man das „muß" so faßt, als ob es hieße: es ist nothwendig, daß eine Seeschlacht sei oder daß sie nicht sei, und einen falschen, wenn man es so faßt, als ob es hieße: es ist nothwendig, daß eine Seeschlacht sei, oder es ist nothwendig, daß keine sei. Allerdings ist es nothwendig, daß das Eine stattfindet, wenn das Andere nicht der Fall ist, aber was immer geschehen mag, muß nicht geschehen. Daher sagt auch Aristoteles: Was ist, das muß sein, wenn es ist; aber darum kann man nicht schlechthin sagen, daß es überhaupt sein muß. Mit diesem so scharfsinnigen Argument kann man den obenerwähnten Einwurf bezüglich der göttlichen Vorsehung leicht widerlegen.

Es steht fest, sagen sie, daß die göttliche Vorsehung nicht irren könne. . . . . .*)

Mit diesem unvollendeten Satze schließt Das, was wir von dem dritten Buche der Introductio noch haben, und damit das ganze Werk, und wir erhalten leider keinen Aufschluß, wie Abälard diese Frage, die allerdings eine der schwierigsten ist, gelöst haben würde. Denn auch die theologia christ. bricht hier ebenso plötzlich ab. Die Epitome theol. christ. bespricht zwar auch diese Frage, aber, wie Alles, nur kurz, gleichsam auszugsweise, und darum durchaus nicht genügend und noch weniger erschöpfend, so daß wir also auch hieraus Abälard's eigentliche Ansicht über diese Frage nicht erforschen können. Dessenungeachtet wollen wir das dort Gesagte hier anführen, und zwar vollständig, weil es ohnedem nur epitomatisch zusammengedrängt ist. Dort heißt es nämlich: Die Vorsehung kann auf keine Weise irren; denn wenn Dieses oder Jenes vorausgesehen ist, so kann es nicht nicht-geschehen. Daraus haben Einige den falschen Schluß gezogen, daß Alles aus Nothwendigkeit geschehe. Diese werden aber sowohl durch die Vernunft, als die Autorität der Philosophen widerlegt. Denn aus einer wahren Behauptung mit einer falschen Beschränkung folgt keine einfache (absolute) Behauptung. Wenn es daher auch wahr ist, daß dieses oder jenes von Gott Vorgesehene nothwendig geschehen wird, so kann man daraus noch nicht folgern, daß es (überhaupt und unbedingt) nothwendig geschehen werde. Auch bei uns ist es offenbar falsch, zu sagen: Wenn ich einen Wagen ziehen sehe, so wird der Wagen nothwendig gezogen. Das folgt noch nicht, wenn auch allerdings Beides nicht zugleich sein

*) Introd. lib. III. cap. 7. Ab. op. p. 1130—36.

kann, daß ich nämlich den Wagen ziehen sehe und derselbe nicht gezogen werde. Die Vorsehung legt den Ereignissen keine Nothwendigkeit auf, sondern wie die Dinge sich verhalten, so oder so, so werden sie vorgesehen. Diese Vorsehung, oder wenn man lieber will, Vorauswissenheit ist ganz und gar unveränderlich, weder weiß Gott jetzt etwas Neues, was er nicht von Ewigkeit wußte, noch wird er künftig Etwas wissen, was er jetzt nicht weiß. Wie er nämlich, daß ich jetzt oder heute lese (d. h. lesen werde), von Ewigkeit wußte, so wird er in alle Ewigkeit wissen, daß ich heute gelesen habe. Dergleichen Adverbien nämlich, wie „gestern, heute, morgen", bedeuten, zur selben Zeit ausgesagt, etwas Verschiedenes; zu verschiedenen Zeiten gesagt aber bedeuten sie dasselbe. Die Zeit und das Zeitwort wird geändert, die Sache selbst aber bleibt immer gleich wahr. Da nun Gott kein Wechsel der Zeit im Wege steht, indem zwischen seiner Ewigkeit und dem äußersten Grenzpunkte der Zeit Nichts in der Mitte liegt, so ist ihm Alles, was je war oder ist oder sein wird, vollkommen gegenwärtig. Zu bemerken ist jedoch, daß die Vorsehung oder das Vorherwissen und die Anordnung (dispositio) Gottes sowohl auf das Gute als das Böse sich bezieht, die Vorbestimmung (praedestinatio) aber nur auf das Gute; wiewohl freilich Augustinus für Präscienz manchmal Prädestination zu setzen pflegt. Diese unveränderliche dispositio rerum kann man auch fatum nennen, nur darf man es nicht mißverstehen und an eine Constellation denken. Die Prädestination nun bezieht sich, wie gesagt, nur auf das Gute; denn wenn Augustin sagt, es gebe auch eine Prädestination des Bösen, so nimmt er das Wort für Präscienz. Es ist aber die Prädestination die Vorbereitung der Gnade, sie beginnt mit der Bereitung der Gaben im

Allgemeinen, und schreitet durch die Aufeinanderfolge der alsdann wirklich mitgetheilten göttlichen Wohlthaten fort bis zum Ende des gegenwärtigen Lebens. So wird also jene Vorbereitung zeitlich. Wenn man aber sagt, die Prädestination sei von Ewigkeit, wie die Providenz oder Disposition, wie wenn wir z. B. sagen, Gott hat Diesen oder Jenen von Ewigkeit zum Leben prädestinirt, so ist das so viel, als wenn man sagen würde, Er sieht von Ewigkeit vorher, daß er ihm ein Gut verleihen würde, wodurch er selig werden würde (per quod saluaretur). Ob Gott Mehreres verordnen könnte, als er verordnet, oder mehr wissen, oder Mehrere zum Leben prädestiniren könnte, ist hinreichend klar.*)

Diesen Bemerkungen über die Macht und Weisheit Gottes fügt Abälard noch kurz Einiges über seine Güte bei. Gott ist, sagt er, gütig und barmherzig; die Wirkung dieser Güte nun übt er, weil er selbst Nichts bedarf und sich selbst in jeder Beziehung genug ist, an seinen Geschöpfen. Während er also in sich selber gütig ist dem Affekte nach, bewirkt er in den Creaturen dem Effekte nach Das, dessen Vollzug durch eben diese Güte feststeht. Weil er aber im höchsten Grade gut ist, ist von ihm aller Neid, aller Zorn und Groll ausgeschlossen. Die Namen solcher Affekte, wie Zorn und Grimm werden von Gott nur metaphorisch gebraucht, so daß wir darunter nur den Effekt, aber nicht den Affekt verstehen. Denn kein dergleichen Affekt, keine Bewegung fällt in ihn, der in Ruhe handelt. So wird er auch barmherzig genannt in sich, ein Erbarmer in seinem Thun (in exhibitione). Wenn also Niemand wäre, dessen er sich erbarmte, so wäre er kein Erbarmer.

---

*) Epit. cap. XXI.

Hier pflegt man die Frage aufzuwerfen, ob er gütiger oder gnädiger sein könnte. Denn er könnte Mehreren seine Gaben zuwenden und sie selig machen; er könnte auch Mehrere begnadigen und verschonen. So könnte er also mehr oder weniger oder auch gar nicht gütig und gnädig sein, da möglicher Weise auch gar Niemand da sein könnte, dessen er sich erbarmen könnte. Aber was man auch hier antworten kann, ist aus dem Obigen ersichtlich. Denn aus dem oben angegebenen Grunde kann er nicht Mehreren seine Güter verleihen, oder Mehrerer sich erbarmen, oder anders thun, als er thut. *)

Hiemit könnten wir nun Abälard's Lehre vom Wesen Gottes (ad intra) beschließen und kritisch beleuchten. Aber wir wollen hier noch einen Punkt in's Auge fassen, den Abälard zwar an einer andern Stelle, nämlich da, wo er bei der Behandlung der göttlichen Wohlthaten (ad extra) insbesondere von der Incarnation und den beiden Willen in Christo spricht, gelegentlich abhandelt, der aber eigentlich noch hieher gehört, seine Ansicht nämlich über den göttlichen Willen. Wille Gottes, sagt er, wird in zweifachem Sinne genommen; denn wenn ich sage, Gott will Dieß oder Jenes, so heißt das entweder: Gott ordnet es an (disponit), oder: er befiehlt es (consulit). In diesem doppelten Sinne ist auch der Ausdruck „Wille Gottes" in der heil. Schrift gebraucht. Im ersten Sinne ist gesagt: Er hat Alles gemacht, was er wollte, und: Wer kann seinem Willen widerstehen? d. h. seiner Anordnung; im zweiten Sinne ist es gemeint, wenn es heißt: Er will, daß alle Menschen selig werden, d. h. er befiehlt und wünscht es (consulit vel approbat). Diesem Willen widerstehen

---

*) Epitome cap. 22.

wir oft, wenn wir nämlich, was er uns zu thun befiehlt, nicht thun. Auch seiner Anordnung widerstehen wir, soviel an uns ist, wenn wir uns dagegen sträuben, obwohl wir sie nicht verhindern können. Dieß geschieht aber manchmal **mit** und manchmal **ohne** Sünde: mit Sünde, wenn wir nicht in guter Absicht, nicht aus irgend einer Liebesneigung, sondern vielmehr aus Neid oder Bosheit uns widersetzen. Ohne Sünde können wir auf zweierlei Weise widerstreben. Wenn wir nämlich bisweilen Etwas kommen sehen, was uns unangenehm ist, und wir meinen nicht, daß es von Gott angeordnet sei und wehren uns dagegen, und wünschen, daß es nicht geschehe — das entschuldigt die Unwissenheit. Auch aus einer natürlichen Liebesneigung thun wir dasselbe, wenn z. B. Jemand seinen Vater sterben sieht; er weiß, daß es im Rathschlusse Gottes liegt, und doch will er, daß derselbe nicht sterbe und empfindet Schmerz darüber. Hier ist zu bemerken, daß manchmal ein guter Wille von Seite des Menschen vom göttlichen Willen abweicht und manchmal ein böser Wille damit übereinstimmt. Die Kirche z. B. weiß, daß der Tod eines Martyrers Gott wohlgefällig und für ihn selber gut ist, weil er dadurch zum ewigen Leben eingeht, und doch beklagt sie seinen Tod. Solche Klagen sind, wie gesagt, grundlos, weil sie auf einem Irrthum beruhen; doch sind sie ohne Sünde, weil sie aus Liebe entspringen. — Aus dieser Unterscheidung des göttlichen Willens kann man abnehmen, daß Gott Vieles befiehlt, wovon er doch nicht will, daß es geschehe, und Vieles verbietet, was er doch selber anordnet. Er befahl dem Abraham, seinen Sohn zu schlachten, dessen Hinschlachtung er doch nicht wollte, was daraus erhellt, daß er nicht geschlachtet wurde; mit Recht jedoch befahl er es, und mit Recht wollte er es

nicht. Denn er befahl es, um den Gehorsam Abraham's an's Licht zu bringen; er wollte es aber nicht, weil kein vernünftiger Grund da war, daß Abraham seinen Sohn schlachtete. Er verbot den gereinigten Aussätzigen, ihn öffentlich bekannt zu machen, er wollte jedoch, daß sie es thäten und wußte wohl, daß er nicht verborgen bleiben würde. Und allerdings verbot er es mit Recht, um nämlich Allen ein Beispiel der Demuth zu geben; und mit Recht auch wollte er, daß es bekannt werde, damit nämlich Gott dadurch verherrlichet würde. Auch Diejenigen haben wohlgethan, die ihm hierin nicht gehorchten und haben sich dadurch nicht ungehorsam, sondern vielmehr demüthig erwiesen. Wie z. B. wenn Jemand mit gebeugtem Knie vor einem Bischofe stehen, er selbst aber es verbieten würde, ein Jeder thun würde, was ihm gebührt, Jener durch die Erweisung, Dieser durch die Ablehnung dieser Ehrfurchtsbezeigung. Allen mit einander hat Gott befohlen: du sollst Gott deinen Herrn lieben, und er weiß doch wohl, daß ihm Einige nicht gehorchen würden. Aber damit Niemand sage: Jenen hat er es befohlen und mir nicht, und daher weiß ich nicht, worin ich ihm gehorchen soll, oder bin nicht schuldig, wenn ich Das nicht thue, darum hat er es Allen befohlen, um jede Entschuldigung abzuschneiden. Er will jedoch nicht, daß Alle gehorchen, weil, wie es seinen guten Grund hat (rationabile est), daß Einige gehorchen, es auch seinen guten Grund hat, daß Andere nicht gehorchen. Und ebenso darf man auch bezüglich des Verbotes annehmen. Z. B. dem Judas wie dem Petrus gab Gott das Gebot der Liebe; dieser gehorchte, jener nicht, weil Er nicht wollte, daß derselbe gehorchte; und wie eine gegründete Ursache vorhanden war, warum er wollte, daß Petrus gehorchte, so war auch eine gegründete Ursache

vorhanden, warum er nicht wollte, daß Judas gehorchte und daß er verdammt würde. Uebrigens ist zu bemerken: Das Dasein des Bösen verordnet er nicht, sondern läßt es zu, wohl aber ordnet er das Böse, d. h. er lenkt es gut. Wenn er es aber ordnet, so folgt daraus nicht, daß er es auch will, weil: Er will Etwas, nichts Anderes heißt, als: Es gefällt ihm und er belohnt es. *)

Indem wir hiemit die Darstellung der Lehre Abälard's über das Wesen Gottes, die wir hier zwar nur auszugsweise, aber doch ihren Hauptmomenten nach vollständig und treu wiedergegeben haben, beschließen, wollen wir nun dieselbe einer genaueren Kritik unterwerfen. Gar Manches ist auch hierin als höchst anstößig befunden und als ketzerisch bezeichnet und verurtheilt worden. Vorzüglich aber sind es unter neunzehn vom heil. Bernhard dem Papste zur Censur übersendeten Sätzen folgende die Lehre vom Wesen Gottes betreffende Punkte, welche Bernhard besonders hervorhebt **): Daß der Vater die volle Macht, der Sohn eine gewisse (quaedam) Macht und der heilige Geist keine Macht sei; daß der heil. Geist nicht aus (de) der Substanz des Vaters und Sohnes sei; daß der heilige Geist die Weltseele sei; daß Gott nur Das thun und unterlassen könne und es nur auf die Weise und zu der Zeit könne, als er es wirklich thut und nicht anders; und daß Gott das Böse weder hindern dürfe noch könne (nec debeat nec possit). Betrachten wir nun diese Vorwürfe etwas näher im Einzelnen und vergleichen wir damit, was Abälard sagt.

„Er stellt den Satz auf," sagt Bernhard, „Gott der

---

*) Epitome cap. XXVI.

**) D'Argentre, Collect. judicior. de nov. error. t. I. p. 19.

Vater sei die volle Macht, der Sohn eine gewisse Macht, der heil. Geist keine Macht." *) Abälard aber sagt in seiner Apologie oder confessio fidei **): Was mir aus Bosheit aufgebürdet wurde, ich hätte geschrieben, der Vater sei u. s. w., so verabscheue und verwerfe ich diese Worte nicht bloß als häretisch, sondern als diabolisch, wie es ganz billig ist, und verdamme sie zusammt ihrem Urheber. Und wenn Jemand dieselben in meinen Schriften findet, so gestehe ich, nicht nur ein Ketzer, sondern auch ein Erzketzer zu sein. — Ist nun dieses Bekenntniß Abälard's bloß eine unverschämte Lüge, wie man gesagt hat, und wenn das nicht der Fall ist, wie konnte man ihn einer solchen Behauptung beschuldigen? Was er geschrieben hat, haben wir oben gesehen, und wir haben keinen seiner dießbezüglichen Sätze weder ausgelassen noch gemildert. Allerdings hatte er sich so ausgedrückt, daß es möglich war, ihm diese Worte zuzuschreiben; allerdings hatte er gesagt, die Weisheit sei eine gewisse Macht, die aus der Allmacht entspringe, und die Güte sei keine Macht, sondern vielmehr Liebe. Aber, unparteiisch betrachtet, hat er mit diesen Worten nicht den Sinn verbunden, in welchem sie in der Anklage genommen sind, und konnte ihn dem ganzen Zusammenhange nach nicht damit verbinden. Was er also dem Wortlaute nach allerdings gesagt hatte, konnte er dem Sinne nach mit Recht in Abrede stellen. Wenn er es so gemeint hätte, wie es aufgefaßt wurde, hätte er nicht ausdrücklich und zu wiederholten Malen sagen können, jede Person sei Gott, und jede Person gleich allmächtig und weise und gütig, wie er es wirklich thut.

---

*) Epist. ad Innocentium. Op. Ab. p. 278.

**) Op. Ab. p. 331.

Sein Gedankengang ist einfach dieser. Gott ist eine einfache Substanz in drei Personen. Da nun alle drei Personen nur Eine Substanz sind, so können sie sich auch nicht der Substanz nach, sondern nur nach ihren persönlichen Proprietäten von einander unterscheiden, deren eine oder mehrere einer jeden Person für sich besonders und ausschließend zukommen müssen. Diese persönlichen Proprietäten, welche den Unterschied begründen, bestehen darin, daß die eine Person Vater, die andere Sohn, die dritte heiliger Geist ist, daß der Vater ungezeugt ist, der Sohn gezeugt und der heil. Geist hervorgehend. Bei diesen einfachen dogmatischen Ausdrücken wollte aber Abälard nicht stehen bleiben, er wollte zeigen, was man allenfalls unter dem Vater-, Sohn- und Geist-Sein, unter dem „ungezeugt, gezeugt und hervorgehend" verstehen, wie man das Verhältniß der einen Person zur andern und namentlich den Unterschied der Zeugung vom Hervorgehen sich etwa denken könne. Und das glaubte er einigermassen klar machen zu können, wenn er, den Unterschied der göttlichen Personen auf die drei Grund-Eigenschaften des göttlichen Wesens zurückführend, zeigte, wie aus der unumschränkten Voll- und All-Macht (pleni- oder omnipotentia), welche als der letzte Urgrund aller möglichen Seinsformen zu denken sei, die Weisheit, d. h. die Macht des Erkennens und Unterscheidens gleichsam als eine Spezification der Allmacht entspringe, ohne welche diese gewissermassen eine unbestimmte Schrankenlosigkeit wäre, und wie dann aus diesen Beiden die Liebe hervorgehe, in welcher sowohl die Allmacht als die Weisheit erst ihr eigentliches Ziel finden, und in welcher die Macht als solche gleichsam in den Hintergrund tritt, um sich als Liebe zu manifestiren. Zu dieser Zurückführung aber des Unterschiedes der drei göttlichen

Personen auf den Unterschied jener drei Grund-Eigenschaften des göttlichen Wesens glaubte sich Abälard um so eher berechtigt, als er nicht bloß bei den Vätern,*) sondern auch in der heiligen Schrift selbst diese Benennungen vorfand, wenn auch nicht als exclusive Bezeichnungen des spezifischen Unterschiedes der einzelnen Personen. Als solche wollte sie aber auch Abälard selbst nicht betrachtet wissen. Denn wenn die Allmacht eine spezifische Proprietät des Vaters ist, dann kann sie nicht auch dem Sohne und heil. Geiste zugeschrieben werden, und ebenso ist es mit der Weisheit und Güte. Das ist dem Abälard keineswegs entgangen. Weil ihm aber diese Unterscheidung für seinen Zweck passend schien und er sie darum nicht ganz wollte fahren lassen, so suchte er sich damit zu helfen, daß er sagte, wenn auch alle drei Personen gleich allmächtig, weise und gütig seien, so käme ihnen doch die Allmacht, Weisheit und Güte in verschiedener Weise zu, indem nämlich der Vater allmächtig sei durch sich selber, der Sohn aber durch den Vater und der heil. Geist durch Beide. Wenn nun diese Bemerkung allerdings in gewissem Sinne richtig ist, so ist sie doch nicht ausreichend, um jene Unterscheidung zu rechtfertigen; denn dasselbe gilt ja auch im nämlichen Sinne von der Weisheit und Güte; auch diese haben, insofern sie nicht als substanzielle

*) Z. B. August. de trinit. VI. 2. und XII. 17. Homil. XXX. in Ev. pentecost. — Beda, der wörtlich sagt: „Potentia dicitur pater . . . sapientia dicitur filius, pater genuit filium, id est, divina potentia sapientiam. . . . Voluntas vero divina dicitur spiritus. . . . Spiritus iste a patre et filio procedit, quia voluntas divina bonitas." Op. t. II. p. 207. — Auch Thomas rechtfertigt diese fast allgemein angenommene Unterscheidung. Summa I. qu. 39. a. 8.

Eigenschaften des Einen göttlichen Wesens, sondern als Eigenschaften der einzelnen Personen genommen werden, im Vater ihren Ursprung, sind im Sohne gezeugt, und im heil. Geiste hervorgehend, wie auch der heil. Bernhard ganz richtig bemerkt.*) Auf diesen Einwurf konnte Abälard natürlich Nichts erwidern; aber er beachtet ihn gar nicht. Hätte er ihn berücksichtigt, so hätte er jedenfalls den Versuch, die spezifischen Proprietäten der Personen auf den Unterschied der gemeinsamen Attribute von Macht, Weisheit und Güte zurückzuführen und dadurch zu erklären, aufgeben müssen, oder er wäre zu einer Consequenz gelangt, die eine noch ärgere Ketzerei gewesen wäre, als die ihm zum Vorwurfe gemacht wurde. Eine solche Consequenz hat Abälard nicht gezogen, und wir wollen sie ihm auch nicht aufbürden; von Ketzerei müssen wir ihn in dieser Beziehung freisprechen, aber der Kurzsichtigkeit müssen wir ihn beschuldigen, weil er nicht einsah, daß er auf diese Weise, statt das Geheimniß einigermassen begreiflich zu machen, es nur noch unbegreiflicher machte, und uns statt eines Vernunftbeweises für das Mysterium vielmehr einen Beweis für die Unzulänglichkeit der Vernunft lieferte; einen Verstoß gegen das Dogma der Trinität hat er dadurch nicht begangen, aber sein Erklärungsversuch desselben ist als gänzlich mißlungen zu betrachten. Uebrigens dürfen wir doch nicht meinen, Abälard habe die Unterschiede von Macht, Weisheit und Güte für schlechthin identisch mit den unterscheidenden Proprietäten der einzelnen Personen

*) Ep. ad Innoc. Ab. op. p. 281. O alterum Aristotelem! An non eadem ratione, si hoc ratio esset, et sapientia et benignitas proprie pertineret ad Patrem, cum et sapere et benignum esse aeque a se Pater et non ab alio habeat, quemadmodum et esse et posse.

genommen. Er verwahrt sich vielmehr ausdrücklich gegen eine solche Zumuthung schon in der introductio, noch deutlicher aber in der theolog. christiana. Hier sagt er nämlich: „Wenn der Vater von der Macht, der Sohn von der Weisheit und der heil. Geist von der Güte den Namen hat, so scheint es, als müßten wir dem Athanasischen Symbolum zufolge, worin es heißt, allmächtig ist der Vater, allmächtig der Sohn, allmächtig der heil. Geist, zugeben, daß auch der Sohn und der heil. Geist Vater sei; denn wer kann läugnen, daß jede Person mächtig und weise und gütig sei? Darauf erwidere ich, daß oft gewisse Worte an sich gleichbedeutend sind, aber im Zusammenhange (in constructione) behalten sie nicht immer den nämlichen Sinn. Wenn wir also auch annehmen, die Worte „Vater“ und „allmächtiger Gott“ bedeuten in Gott Dasselbe, so geben wir doch nicht zu, daß sie im Zusammenhange der Rede (in contextu orationis) ganz denselben Sinn haben. . . . . Wer sollte übrigens aus dem Vorausgehenden nicht haben ersehen können, daß die Namen „Vater“ und „mächtig“, „Sohn“ und „weise“, „heil. Geist“ und „gütig“ in Gott nicht ganz und gar Dasselbe anzeigen. Denn mächtig, weise und gütig wird auf Vater, Sohn und heil. Geist nur beziehungsweise (relative) angewendet. Der Name Vater bedeutet nicht bloß die göttliche Macht, sondern bestimmt sie auch näher als eine zeugende; auch das Wort Sohn bedeutet nicht schlechtweg die göttliche Weisheit, sondern bezeichnet sie auch als eine vom Vater erzeugte, und die Benennung heil. Geist bestimmt die göttliche Güte als eine vom Vater und Sohn ausgehende.*) . . . . Man darf sich also nicht wundern, wenn vermöge des Unter-

*) Theol. chr. bei Martene pag. 1304.

schiedes der Personen jene Namen, welche die Relationen anzeigen, exclusiv sind, die andern aber nicht, welche keineswegs relativ sind. Es ist ja auch in irdischen Dingen so. Dieses Erz und diese Statue können an sich auch ein und dasselbe sein, und doch ist das Erz als solches nicht selber die Statue .... Man muß also bei den Benennungen, die man Gott beilegt, wohl unterscheiden zwischen denen, die jeder Person zukommen, weil sie nur die Identität der Substanz ausdrücken, wie: Gott, ewig, allmächtig u. s. w., und zwischen denen, welche auch in Bezug auf die Proprietät identisch sind, wie Sohn und erzeugt.... Zu bemerken ist auch, daß die Namen Macht, Weisheit, Güte mehr in relativem als absolutem Sinne auf die verschiedenen Personen angewendet werden, um ihre Einheit und ewige Verbindung desto anschaulicher zu machen."*) Aus dieser, weiter unten**) noch einmal wiederholten, Erklärung nun sehen wir, daß Abälard allerdings die Unterschiede von Macht, Weisheit und Güte nicht für schlechthin identisch mit den Unterschieden der Proprietäten der Personen betrachtet wissen wollte; er meinte nur, wie man im relativen Sinne die dritte Person ausschließend heil. Geist nennen könne, obwohl im absoluten Sinne der Name heil. Geist der göttlichen Substanz selbst zukomme, weil Gott heilig und ein Geist sei, so könne man auch beziehungsweise die Allmacht hauptsächlich dem Vater, dem Sohne die Weisheit und dem heil. Geiste die Güte zuschreiben. Aber offenbar zerstörte er gerade durch diese Erklärung seine eigene Exposition wieder, und bekennt damit in der That hinterher, daß er uns, statt einer wissenschaftlichen

*) Theol. christ. Mart. p. 1306.

**) Ibid. p. 1328.

Auseinandersetzung der Trinitätslehre, die er versprochen hatte, bloß ein Gleichniß gegeben habe, das selber erst wieder einer aus dem Dogma herübergenommenen Erklärung bedarf, um nicht mißverstanden zu werden.

Wie sehr Abälard selber fühlte, daß die Verschiedenheit der drei Grundeigenschaften des göttlichen Wesens, auf welche er alle übrigen Eigenschaften zurückführen zu können glaubte,*) nicht wohl geeignet sei, den Unterschied der Personen zu erklären, geht auch aus einer andern Stelle hervor, wo er sich selber den Einwurf macht, warum denn eine Person gerade durch die Weisheit unterschieden werde und nicht auch eine durch die Ewigkeit, da doch das Ewig-Sein auch etwas Anderes sei als das Vater-Sein, und warum man denn nicht mit demselben Rechte ebensoviel Personen in Gott annehmen könne, als Eigenschaften in ihm unterschieden werden können. Aber er hat auch hierauf schnell eine Antwort bei der Hand. „Es sind nun einmal," sagt er, „nur drei Personen, und wir haben dieses Werk nicht unternommen, um zu zeigen, warum die Personen vielmehr so als anders unterschieden sind, sondern nur, um zu zeigen, daß man sie so, wie sie unterschieden sind, recht wohl annehmen könne, und um unsern Glauben zu vertheidigen, wenn etwa Jemand behaupten wollte, es könne nicht so sein, wie wir glauben. Das Warum aber zu erörtern, steht bei Gott, von dem uns dieser Glaube übergeben wurde, in dessen Willen die Gründe aller Dinge unveränderlich fest bestehen, wovon auch den geringsten keine menschliche Vernunft zu begreifen im Stande ist."**)

---

*) Theol. christ. Martene p. 1288.

**) Ibid. p. 1288 und 89.

Wir sehen aus all Dem, wie verlegen Abälard war, wenn man die Begriffe, die er aufstellte, strikte nehmen wollte. Je mehr er sich durch solche Restriktionen von dem Verdachte der Ketzerei zu reinigen suchte, desto mehr deckte er selber die Unhaltbarkeit seiner Interpretation und die Schwäche seiner Beweisführung auf.

Was ferner den von Abälard angewendeten Vergleich des Verhältnisses zwischen Vater und Sohn mit dem Verhältniß zwischen genus und species, materia und materiatum betrifft, so sagt hierüber der heil. Bernhard: „Er behauptet, der Sohn verhalte sich zum Vater, wie eine gewisse Macht zur Macht überhaupt, wie die Art zur Gattung, wie das materiatum zur materia, wie der Mensch zum belebten Wesen, wie ein ehernes Siegel zum Erz. Ist hier nicht mehr als Arius? Wer kann Das ertragen? Wer sollte nicht die Ohren verschließen bei diesen sakrilegischen Ausdrücken? Wer sollte nicht verabscheuen diese unheiligen Neuheiten sowohl der Worte als ihres Sinnes?" *) Allerdings der Vorwurf ist gegründet, Abälard sagt so, und er hält sogar Das, was er sagt, für besser als die Vergleichungen der Väter, die ihm nicht erschöpfend genug sind, aber er will ja auch nur Gleichnisse geben, und wer hat je ein Gleichniß erfunden, das der Sache selbst vollkommen entsprach? Daher sagt auch Abälard selbst ausdrücklich: „Wenn Jemandem, was wir von der Identität der Sachen und der Verschiedenheit der Proprietäten sagten, für unseren Gegenstand nicht hinreichend zu sein scheint, der soll wissen, daß gar kein Gleichniß ganz entsprechend ist, sonst wäre es kein Gleichniß, sondern Identität." **)

---

*) Ep. ad. Innoc. Op. Ab. p. 278.

**) Introd. lib. II. c. 12.

Zu wiederholtenmalen erklärt er, auf Gott finde der Unterschied von Substanz und Form, Gattung und Art u. s. w. *) keine Anwendung, weil das Wesen Gottes über alle Kategorien, die sich nur auf die Kreaturen beziehen, erhaben sei, und zwar so sehr, daß auch die Kategorie der Substanz nicht in dem gewöhnlichen Sinne auf Gott angewendet werden könne, der nach Boetius eine Substanz ultra substantiam sei. Alles, was er sagt, will er nur verhältnißmäßig auf die Trinität angewendet wissen. Mit allen seinen Gleichnissen will er ja nur zeigen, daß die Verschiedenheit der Personen kein Hinderniß sei für die Einheit der Substanz. Aus der Unzulänglichkeit menschlicher Begriffe und der Beschränktheit menschlicher Sprache in Beziehung auf die göttlichen Mysterien kann man doch keine Ketzerei machen, zumal wenn Derjenige, der in Gleichnissen redet, selber sagt, daß es nur Gleichnisse seien. Insofern erscheint also Abälard in diesem Punkte gerechtfertigt; aber wahr ist es auch auf der andern Seite, daß er nur zu häufig so redet, als könne er Alles klar machen, und als habe er alle Geheimnisse ergründet: und das ist auch der Grund, warum ihn der heil. Bernhard so hart anließ.

Betrachten wir jedoch, bevor wir auf die Anklagen übergehen, welche der heil. Bernhard gegen Abälard bezüglich seiner Darstellung der Lehre vom heil. Geiste erhebt, die Einwendungen noch etwas näher, die er gegen die angeführten Gleichnisse macht. Nachdem er die Wesens-Gleichheit und Einheit der drei göttlichen Personen nachdrücklich hervorgehoben hat, fährt er fort: „Ebensofern also sei von unseren Gedanken, als es von der Regel

*) Vgl. oben S. 144.

der Wahrheit ist, jene verwerfliche nicht Vorstellung, sondern Entstellung (non similitudo sed dissimilitudo) von der Gattung und Art, und um Nichts weniger jenes Gleichniß von dem ehernen Siegel, denn da die Gattung und Art einander über- und untergeordnet sind, Gott aber Einer ist, so kann wahrlich eine so große Gleichheit mit einer so großen Unähnlichkeit Nichts gemein haben; und von dem Erze und dem gewissen Erze, welches ein ehernes Siegel ist, gilt dasselbe.*) Willst du mit diesem Gleichniß, wie ein ehernes Siegel nothwendig ein Erz und der Mensch ein lebendiges Wesen sei, aber nicht umgekehrt, so sei auch die göttliche Weisheit, als Macht des Erkennens, eine göttliche Macht, aber nicht umgekehrt, willst du damit etwa sagen, daß auch der Sohn Vater sei, obwohl nicht umgekehrt? Wenn du Das sagst, bist du ein Ketzer, wenn nicht, so ist das Gleichniß eitel. Wozu erbettelst du es dir denn in einem so weiten Umkreise ferne liegender und gar nicht passender Gegenstände, sammelst es mit so großem Fleiße, trittst es breit in leerem Wortschwall, erhebst es mit solchen Lobsprüchen, wenn es nicht taugt, wozu es angeführt wird, daß es nämlich Glied für Glied auf entsprechende Verhältnisse angewendet werde? Ist nicht Das deine Absicht und dein Bestreben, uns dadurch das Verhältniß zu lehren, das zwischen Vater und Sohn besteht? Halten wir aber **) deiner Lehre gemäß fest, daß mit der Setzung des Menschen auch das lebende Wesen gesetzt werde, aber nicht umgekehrt, nach der Regel deiner Dialektik, nach welcher zwar mit der Setzung der Gattung noch nicht die Art, wohl aber mit der Setzung der Art

*) Ep. ad Innoc. Op. Ab. p. 280.

**) Ibid. p. 282.

auch die Gattung gesetzt wird. Wenn du also den Vater mit der Gattung und den Sohn mit der Art vergleichst, erheischt dann nicht die Form des Gleichnisses, daß du auch zeigst, ebenso werde mit der Setzung des Sohnes auch der Vater gesetzt, und nicht umgekehrt; und so sei der Sohn nothwendig auch Vater, aber nicht umgekehrt? Aber hierin widerspricht dir der katholische Glaube, der wahrlich Beides verwirft, sowohl daß der Sohn Vater, als daß der Vater Sohn sei. Denn „ein Anderer“ ist ohne Zweifel der Vater und „ein Anderer“ der Sohn, obwohl der Vater nichts „Anderes“ als der Sohn. Denn durch die Worte „ein Anderer“ und „etwas Anderes“ weiß der fromme Glaube vorsichtig zwischen den Eigenheiten der Personen und der ungetheilten Einheit des Wesens zu unterscheiden und den Mittelweg einhaltend auf dem königlichen Pfade einher zu schreiten, um nicht abzuweichen nach Rechts durch Vermischung der Personen, noch hinüber zu schauen nach Links durch Theilung der Substanz. Wenn du sagst, aus der Einfachheit des Wesens folge in der That, daß, wenn der Sohn ist, nothwendig auch der Vater sei, so hilft dir das Nichts, denn die Art des Verhältnisses erheischt nothwendig, daß man den Satz auch umkehren könne, und er umgekehrt eben so wahr sei, was man bei dem Gleichniß von der Gattung und Art und dem Erz und ehernen Siegel nicht kann.“

Diese Argumentation ist allerdings vollkommen richtig, aber sie ist doch keine Widerlegung, weil Abälard gar nicht behauptet hat, was Bernhard widerlegen will. Er ist so weit entfernt, seine Gleichnisse für etwas Anderes als mangelhafte Gleichnisse auszugeben, daß er im Gegentheile ausdrücklich erklärt: „Worin eigentlich der Unterschied der Personen besteht, da sie weder durch eine Verschiedenheit

des Wesens oder der Accidenzien, noch durch eine Eigenheit der Formen verschieden sind, ist für den Menschen schwer, ja vielleicht unmöglich zu erklären, weil es hiefür kein Gleichniß gibt." Abälard bekennt es oft und nachdrücklich genug, daß überhaupt jedes Gleichniß nur theilweise angewendet werden könne,*) nirgends sagt er, der Vater sei eine Gattung und der Sohn eine Art. Also ist dieses Gleichniß überhaupt eitel? Allerdings, insofern es nicht in jeder Beziehung congruirt; insofern ist aber jedes Gleichniß mangelhaft. Welches das Verhältniß des Vaters zum Sohne sei, wird dadurch freilich nicht erklärt. Aber was denn? Daß eine Verschiedenheit allerdings möglich sei substanzieller Einheit. Allein auch das ist nur theilweise erklärt, weil eben die Art der Einheit und Verschiedenheit in Gott eine ganz einzige, mit Nichts zu vergleichende ist.

So sehr übrigens natürlich auch Abälard's Gleichnisse hinken, so stimmt er doch in dem Bekenntniß der Trinitätslehre selber mit dem heil. Bernhard vollkommen überein; ja er ist sogar in der Darstellung und Umschreibung der dogmatischen Bestimmungen sehr präcis; sein Fehler ist nur, daß er zuviel erklären will, auch Das, was überhaupt nicht erklärt werden kann und wo es am gerathensten ist, beim einfachen Wortlaute des Dogmas stehen zu bleiben.

Noch mehr Anstoß aber, als an dem soeben besprochenen Gleichnisse, wodurch Abälard, indem er das Verhältniß des Sohnes zum Vater anschaulich zu machen suchte, eine Subordination des Ersteren zu lehren schien, nahm der heil. Bernhard an Dem, was Abälard über den Ausgang

*) Cf. Introd. Ab. op. p. 1070—1077. Theol. christ. p. 1249.

des heil. Geistes vom Vater und Sohne sagte. „Er behauptet auch," sagt er, „der heil. Geist gehe zwar aus dem Vater und Sohne hervor, aber er sei keineswegs von der (de) Substanz des Vaters und Sohnes. Woher also? Vielleicht aus Nichts, wie Alles, was gemacht ist. Denn auch Dieses, lehrt der Apostel, sei aus Gott, und scheut sich nicht zu sagen: Aus dem Alles. Wie nun? Werden wir sagen, der heil. Geist gehe aus dem Vater und Sohne auf keine andere Weise hervor, als Alles, d. h. nicht auf wesentliche, sondern auf geschöpfliche Weise (non essentialiter sed creabiliter), und er sei also geschaffen, wie Alles? Oder will er etwa eine dritte Weise ersinnen, nach welcher er ihn aus dem Vater und Sohne hervorgehen läßt, er, der immer Neues auskundschaftet, und was er nicht erfindet, erdichtet, indem er Das, was nicht ist, so behauptet, wie Das, was ist. Aber, sagt er, wenn er von der (de) Substanz des Vaters wäre, so wäre er ja erzeugt und der Vater hätte zwei Söhne. Als wenn Alles, was von einer Substanz ist, sofort Den, von Dem es ist, zum Erzeuger hätte. Sind denn die Läuse oder die Lausnisse oder die Schleimtheile entweder Söhne des Fleisches oder nicht von der Substanz des Fleisches? Oder sind die Würmer, die aus dem faulen Holze hervorgehen, anderswoher als von der Substanz des Holzes, die doch nicht Söhne des Holzes sind? Aber auch die Motten haben ihre Substanz aus der Substanz der Lumpen, und sind doch nicht erzeugt. Und so vieles Andere. Ich bewundere aber den scharfsinnigen und vielwissenden Mann (wofür wenigstens er selbst sich hält), wie er, obwohl er bekennt, der heil. Geist sei mit dem Vater und Sohn gleichwesentlich (consubstantialis), dennoch läugnet, daß er aus der Substanz des Vaters und Sohnes hervorgehe,

wenn er nicht etwa will, daß jene aus der seinigen hervorgehen; was unerhört und frevelhaft ist. Wenn aber weder Er aus ihrer, noch Jene aus seiner Substanz sind, wo bleibt dann die Consubstantialität? Entweder soll er also mit der Kirche bekennen, der heil. Geist sei aus der Substanz Jener, von denen er ihn nicht ausgehen läßt, oder er soll mit Arius die Wesensgleichheit läugnen und offen seine Erschaffung behaupten. Ferner, wenn der Sohn von der Substanz des Vaters ist, der heil. Geist aber nicht, so unterscheiden sie sich nothwendig von einander, nicht bloß weil der heil. Geist nicht erzeugt ist, wie der Sohn, sondern auch weil der Sohn von der Substanz des Vaters ist, der heil. Geist aber nicht: ein Unterschied, wovon der katholische Glaube bisher Nichts gewußt hat. Wenn wir ihn aufgeben, wo bleibt die Dreiheit, wo die Einheit? Wenn der heil. Geist und der Sohn durch eine Zählbarkeit neuer Unterschiede getrennt sind, so wird ja die Einheit zerrissen, zumal es offenbar eine substanzielle Verschiedenheit ist, die Jener einzuführen sucht. Wenn aber der heil. Geist nicht zur Substanz des Vaters und Sohnes gehört, so bleibt keine Dreiheit, sondern nur eine Zweiheit. Denn es gehört sich auch nicht, daß man in der Trinität eine Person zulasse, die in der Substanz Nichts mit den übrigen gemein hat. Er höre also auf, den Hervorgang des heil. Geistes von der Substanz des Vaters und Sohnes zu trennen." *)

Und weiter unten fährt der heil. Bernhard fort: „Ihm zufolge haben wir die Allmacht im Vater, eine gewisse Macht im Sohne. Er soll uns auch sagen, was er vom heil. Geiste denke. Die Güte, sagt er, welche durch den

---

*) Ep. ad. Innoc. Op. Ab. p. 278 und 279.

Namen heil. Geist angedeutet wird, ist in Gott keine Macht oder Weisheit. „Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen." So muß Der fallen, welcher sich versteigt zu hohen und wunderbaren Dingen, die über ihm sind. Du siehst, heil. Vater, welche Stufen, ja welche Abstürze Jener sich selbst bereitet hat zum Verderben? Allmacht, halbe Macht, keine Macht? Wenn ich es nur höre, schaudere ich, und eben dieser Schauder, glaube ich, ist hinreichend zur Widerlegung. Aber doch will ich ein Zeugniß anführen, das mir mitten in meiner Verwirrung beifällt, um die Lästerung des heil. Geistes abzuwehren. Im Esaias 11, 4. heißt es: Der Geist der Weisheit, der Geist der Stärke, wodurch offenbar hinreichend die Verwegenheit jenes Menschen, wenn auch nicht bezwungen, so doch widerlegt wird. O großsprecherische Zunge! Sei es, daß dir die Unbill gegen den Sohn oder den Vater vergeben werde, wird es auch die Lästerung des Geistes werden? Der Engel des Herrn wartet, dich in Stücke zu hauen. Denn du hast gesagt: Der heil. Geist ist in Gott weder Macht noch Weisheit. So stürzt der Fuß des Hochmuths nieder, während er losstürzt."*)

Zwei Dinge werden hier dem Abälard bezüglich seiner Lehre vom heil. Geiste zum Vorwurfe gemacht, erstens, daß er ihm die Weisheit und Allmacht abspreche, und zweitens, daß er läugne, derselbe sei aus der Substanz des Vaters oder Sohnes. Was nun den ersten Punkt betrifft, so haben wir bereits oben gesehen und in Erwägung gezogen, in welchem Sinne Abälard sagt, die Güte, worunter man den heil. Geist zu verstehen habe, sei in Gott nicht irgend eine Macht oder Weisheit, denn gütig-sein sei nicht mächtig-

---

*) Ep. ad. Innoc. Ab. op. p. 283.

oder weise-sein. Er will damit nur sagen, daß zwischen der Macht und Weisheit und der Güte ein Unterschied sei, daß diese jene beiden voraussetze und aus ihnen hervorgehe, aber keineswegs schon in ihnen enthalten sei, aber er will damit nicht die Allmacht und Weisheit des heiligen Geistes läugnen. Freilich hätte er, ohne gerade seinen Lieblingsgedanken, daß der Unterschied der Personen mit dem Unterschiede jener drei Attribute, wenn nicht identifizirt, so doch am besten verglichen werden könne, aufgeben zu müssen, eine innigere Verbindung zwischen der Güte und zwischen der Macht und Weisheit gewonnen, wenn er mit Richard von St. Victor*) auch die Güte eine Macht hätte sein lassen. Dann aber hätte er seinen Gedanken nicht mehr brauchen können, um dadurch auch den Unterschied des Hervorganges von der Erzeugung anschaulich zu machen, was er doch durch diese Wendung hauptsächlich beabsichtigte. Aus dieser Absicht ist auch ohne Zweifel die andere Behauptung hervorgegangen, der heilige Geist sei nicht aus der (ex) Substanz des Vaters, nicht Einer Wesenheit mit ihm, obwohl er gleicher Wesenheit (ejusdem substantiae, *ὁμοούσιος*) sei mit dem Vater und Sohne. Abälard lehrt Das allerdings, wie wir oben**) gesehen haben, in der introductio, und ist sich dessen wohl bewußt, daß er hierin von der gewöhnlichen Ansicht abweiche, und er wiederholt dasselbe auch in der theol. christ., nur mit dem Unterschiede, daß er hier etwas zurückhaltender redet, und den Ausdruck, der heil. Geist sei nicht aus der Substanz des Vaters oder Sohnes, vermeidend, bloß sagt: „Die Erzeugung unterscheidet sich vom Hervorgange

*) De trinit. l. V. c. 15. „Posse bene velle est aliquid posse."
**) Seite 159.

dadurch, daß Der, welcher erzeugt wird, aus des Vaters Substanz selber ist, da, wie gesagt, die Weisheit selbst eine gewisse Macht ist, der Affekt der Liebe aber mehr zur Güte des Herzens als zur Macht gehört. Daher sagt man ganz richtig, der Sohn werde vom Vater erzeugt, d. h. er sei aus des Vaters Substanz selbst, der heil. Geist aber werde keineswegs erzeugt, sondern gehe vielmehr hervor, d. h. er erstrecke sich durch die Liebe auf einen Andern, weil gewissermassen durch die Liebe ein Jeder von sich zu einem Andern ausgeht, indem Niemand im eigentlichen Sinne zu sich selber eine Liebe haben kann." *) Wenn nun ungeachtet solch' deutlicher Aussprüche Abälard in seiner Apologie sagt: „Ich bekenne, daß sowohl der Sohn als der heil. Geist aus dem Vater sind, so daß sie derselben (ejusdem) Substanz, ganz desselben Willens und derselben Macht mit dem Vater sind; denn da ihre Substanz oder Essenz ganz und gar dieselbe ist, so kann keine Verschiedenheit des Willens und keine Ungleichheit der Macht Statt haben. Und wer da behauptet, ich hätte geschrieben, der heil. Geist sei nicht auch von der (de) Substanz des Vaters, war entweder höchst böswillig oder höchst unwissend," **) so läuft das Ganze auf eine sehr spitzfindige Unterscheidung zwischen „von" und „aus" hinaus, denn allerdings behauptet Abälard nirgends, der heil. Geist sei nicht von der (de) Substanz des Vaters; nur in der epitome (cap. XVII.), die aber wahrscheinlich nur von einem seiner Schüler nach dessen Vorlesungen zusammengestellt ist, ist dieser Ausdruck gebraucht. Jedenfalls aber ist die eine wie die andere Ausdrucksweise nicht bloß sehr willkürlich,

---

*) Theol. christ. lib. IV. Mart. p. 1329.

**) Op. Ab. p. 331.

und offenbar nur gemacht, um etwas Neues zu sagen, sondern im Grunde auch sehr bedeutungslos und im Widerspruch mit dem von Abälard selbst immer festgehaltenen Begriffe der Consubstanzialität. Abälard hat, wie es scheint, doch immer sein ehernes Siegel im Kopfe, und trägt immer die von seinen Gleichnissen abstrahirten Begriffe auf die Sache selbst über; das eherne Siegel ist schon an und für sich ein Erz, weil es aus Erz ist, daß es aber sigillans ist, hat mit dem Erze Nichts gemein. Aber wenn man das hinkende Gleichniß so weit treibt, dann geht es nicht mehr. Die nothwendige Folge davon wäre in der That die Läugnung der Consubstanzialität, die, nebenbei bemerkt, auch durch den unglücklichen Gedanken, die christliche Lehre vom heil. Geiste mit der platonischen Lehre von der Weltseele in Zusammenhang zu bringen, sehr in Frage gestellt wird. Ueberhaupt erscheint in der ganzen Auffassung Abälard's der heil. Geist fast durchgehends weniger als immanente Persönlichkeit in Gott, denn als der transiente Liebesakt Gottes gegen die Creatur, wodurch Gott von sich selbst ausgeht; und die Bemerkung, daß er auch die vom Vater zum Sohn und von diesem zum Vater ausgehende Liebe sei, kommt erst hinterher, um ihm doch seine immanente Stellung in der Trinität zu sichern. Wir behaupten nicht, daß Abälard wirklich diese Ansicht hatte, aber sie liegt immer im Hintergrunde seiner Gedanken, auf deren Wendung ohne Zweifel die Vorliebe zu seinen Gleichnissen einen großen Einfluß übte. Sicher wollte er dadurch keine Ketzerei aufstellen, aber etwas Neues, Tiefsinniges wollte er sagen, ohne zu sehen, daß er auf solche Weise weder das Geheimniß der Trinität, noch den eigentlichen Unterschied zwischen dem heil. Geiste und dem Sohne aufklärte, sondern höchstens sich selbst in Widersprüche

verwickelte. Allerdings muß man zugeben, der heil. Geist unterscheide sich vom Sohne nicht bloß insofern er eine andere Person ist, und die beiden andern Personen voraussetzt, während der Sohn nur den Vater voraussetzt, sondern auch insofern die Art seines Hervorgehens von der Zeugung verschieden ist, und daraus scheint zu folgen, daß, obwohl alle drei Personen consubstanzial sind, dennoch die Art der Consubstanzialität des heil. Geistes mit dem Vater verschieden sei von der des Sohnes. Aber erklären zu wollen, worin dieser Unterschied bestehe, soll sich die menschliche Klügelei nicht anmassen. Abälard wollte es thun, aber es ist ihm schlecht genug gelungen. Die Kirche macht in der That einen Unterschied zwischen Zeugung und Hervorgang, aber sie erklärt ihn nicht. Wer ihn erklären oder nur einigermassen begreiflich machen will, wird unfehlbar in eine Ketzerei fallen. Die vom heil. Bernhard angeführten Gleichnisse sind, abgesehen davon, daß sie nur gewählt sind, um den Abälard zu widerlegen, auf die Sache selbst angewendet, gewiß auch Nichts weniger als passend. Darum müssen wir die liebenswürdige Aufrichtigkeit des heil. Augustin auch hierin bewundern, welcher offen bekennt, „er wisse nicht, wie man die Erzeugung des Sohnes von dem Hervorgange des heil. Geistes unterscheiden müsse, sein Scharfsinn reiche nicht aus für diese Schwierigkeit.“ *) Sehr schön sagt auch der heil. Irenäus: „Wenn uns Jemand frägt, wie der Sohn vom Vater hervorgebracht worden sei, so werden wir antworten, daß diese Hervorbringung (prolatio), oder Zeugung, Ausgeburt, Aufschließung (nuncupatio, adapertio) oder wie man es nennen will, Niemanden bekannt sei, weil sie unerklärlich

*) Contr. Maxim. II. 14.

ist. . . . Wer immer es versucht, sie zu begreifen oder zu erklären, versteht sich selber nicht, indem er ein unaussprechliches Geheimniß enthüllen will."*)

Uebrigens hätte Abälard nicht gerade den Irenäus zu lesen gebraucht, um dessen Urtheil über seinen thörichten Versuch zu vernehmen; er hätte nur seine eigene Bemerkung, die er auf den Einwurf, man könne in Rücksicht auf die Wesensgleichheit auch sagen, der Vater sei derselbe, wie der Sohn, wenn man es nur recht verstehe, macht, besser beherzigen und auf sich selber anwenden sollen. Er sagt nämlich: „Allerdings soll man über Worte nicht streiten; mir gefällt nur das Verständniß, aber ich verlange auch, daß die Worte katholisch seien; denn nicht ohne Grund ermahnt der Apostel, neue Worte zu meiden, einmal damit wir nicht die Heiligen und den heil. Geist, der in ihnen redet, zu verachten scheinen, und dann noch mehr, damit nicht, wenn auch du bei deinen Worten den rechten Sinn hättest, ein Anderer, der deinen Sinn nicht verstünde, daran Anstoß nehme. Verbinde also auch mit dem Sinne die passenden Worte, zur Erbauung und nicht zum Aergerniß."**) „Ueberdieß muß man die figürlichen und uneigentlichen Redeweisen nicht weiter ausdehnen, als die Autorität und der Gebrauch es thun, wenn wir zur Belehrung zu reden beabsichtigen. . . Es ist Niemanden erlaubt, eine Redensart in einer andern als der gewöhnlichen Bedeutung anzuwenden, außer wenn seine Autorität sehr gewichtig scheint, oder wenn eine gewisse Anmuth der Ausschmückung es empfiehlt."***)

---

*) Contr. Haeres. II. 28. 6.

**) Theol. christ. lib. IV. Mart. p. 1302.

***) Ibid. p. 1303.

Gehen wir nun, nach diesen Bemerkungen über Abälard's Auffassung und Darstellung der Trinitätslehre, über zur Betrachtung Dessen, was er über die göttlichen Eigenschaften sagt. Diese faßt er als wesentlich identisch mit der göttlichen Substanz selbst. Die Macht und Weisheit Gottes und überhaupt alle göttlichen Eigenschaften sind in Gott weder substanzielle noch accidentelle Formen, keine von der göttlichen Substanz verschiedene Sachen, sondern jede derselben ist Gott selbst.*) So richtig nun diese Auffassung ist in Bezug auf das Wesen derselben, so unzureichend ist sie in Bezug auf deren Unterscheidung von einander. Werden die Eigenschaften Gottes als schlechthin identisch mit seinem Wesen gefaßt, so scheint daraus zu folgen, daß sie sich nur in unseren Begriffen von einander unterscheiden, aber nicht in Gott selber etwas Verschiedenes ausdrücken. Wie nun Abälard hierüber gedacht habe, ob er sie nur für verschiedene subjektive Auffassungsweisen des Einen von verschiedenen Seiten her betrachteten göttlichen Wesens, wie Kant und Schleiermacher, oder aber trotz ihrer substanziellen Einheit auch für objektive Grundbestimmungen und Offenbarungsweisen Gottes gehalten habe, darüber erhalten wir von ihm keinen Aufschluß, wiewohl sein Conceptualismus, den er dem Nominalismus Roscellin's einerseits, und dem Realismus des Wilhelm von Champeaux anderseits gegenüber aufstellt, im Allgemeinen für das Letztere zu sprechen scheint. Doch wie nun auch Abälard hierüber gedacht haben mag, er sucht alle verschiedenen Eigenschaften Gottes auf jene drei Attribute zurückzuführen, durch die er die Proprietäten der drei Personen und ihr gegenseitiges Verhältniß

---

*) Theol. christ. lib. III. Martene. p. 1263—64.

zu einander am besten erklären zu können glaubte. „Da in den drei göttlichen Personen, Vater, Sohn und heiliger Geist, die ganze Vollkommenheit des höchsten Gutes besteht, und Alles, was dazu gehört, in diesen Dreien enthalten ist, so werden mit Recht nur diese drei Personen unterschieden, da diese drei Namen kraft ihrer Bedeutung alles Andere in sich schließen, was zur Anempfehlung des höchsten Gutes geeignet ist. Denn daß Gott ewig ist, gehört zu seiner Macht, indem er nämlich keines anderen Prinzipes bedarf, um zu sein; daß er aber gerecht und barmherzig ist, gehört zur Güte. Denn Gerechtigkeit ist es, Jedem zu geben, was ihm gehört, Strafe oder Herrlichkeit je nach Verdienst. Das hat aber seinen Grund in der Güte, daher auch die Rache der Güte zuzuschreiben ist, welche Güte nämlich durch den Namen heil. Geist angezeigt wird, wie geschrieben steht: Spiritu oris sui interficiet impium. (Is. 11, 4.) Und so können auch die übrigen Namen Gottes, welche zur Bezeichnung der Vollkommenheit jenes höchsten Gutes geeignet sind, auf diese drei zurückgeführt werden.“ *)

Demgemäß nun bespricht Abälard auch hauptsächlich nur diese drei Grundeigenschaften ausführlicher, und betrachtet sie, indem er sie nicht mehr wie vorher als synonyme Bezeichnungen für die göttlichen Personen, sondern als wirkliche Eigenschaften behandelt, sowohl nach ihren immanenten als transienten Verhältnissen.

Zuerst also sucht er den rechten Begriff von der Allmacht festzustellen, indem er zeigt, daß, wenn Gott Manches nicht kann, dieß nicht in irgend einem Unvermögen, sondern vielmehr in der Erhabenheit seines Wesens seinen

*) Theol. christ. lib. III. Mart. p. 1288. Epit. cap. XIX.

Grund habe, von dem Alles ausgeschlossen werden müsse, was eher eine Unmacht und Beschränktheit als eine wirkliche Macht sei. Gott ist allmächtig heißt also soviel als: Er kann Alles, was er will, ein Satz, den man auch negativ so ausdrücken könnte: Er kann alles Das nicht, was er nicht will, weil es im Widerspruche mit seinem Wesen oder seiner Würde wäre. Dieser Satz aber, Gott kann Alles, was er will, bemerkt Abälard, erleide dadurch keine Beschränkung, daß Gott Manches wolle, was doch nicht geschehe, weil es eben außer dem disponirenden Willen Gottes auch einen befehlenden gebe, dessen Vollführung Gott nicht absolut wolle; was aber Gott definitiv wolle, das könne er auch, und darin bestehe eben seine Allmacht. Insoweit nun hat Abälard vollkommen Recht, und es liegt in dieser Ansicht durchaus nichts Verfängliches. Aber er ist mit dieser allgemeinen abstrakten Begriffsbestimmung noch nicht zufrieden, sondern geht noch weiter, und indem er Das, was bei Gott möglich ist, mit der schon bestehenden oder noch zu realisirenden Wirklichkeit vergleicht, wirft er noch die verhängnißvolle Frage auf, ob Gott Mehreres oder Besseres machen könne, als er wirklich macht, oder ob er Das, was er thut, auch ganz unterlassen könnte, und sucht diese Frage zu beantworten, ein Versuch, der ihm in der That ebenfalls nicht gelungen ist, und durch den er sich auch in diesem Stücke den Vorwurf einer neuen Ketzerei zuzog.

Allerdings ist dieß eine der schwierigsten Fragen, die mit der größten Vorsicht behandelt werden muß, wenn man bei der Beantwortung derselben nicht auf der einen oder der andern Seite anstoßen will. Denn auf der einen Seite geräth man in die Gefahr, durch die im Interesse der Freiheit Gottes gemachte Behauptung, Gott könne

mehr, als er wirklich thut, eine Willkür in Gott anzunehmen, mit der sich seine Weisheit und rückhaltslose Güte nicht vereinigen läßt, und auf der andern Seite läuft man durch die gegentheilige Behauptung Gefahr, eine Naturnothwendigkeit in Gott einzutragen, wodurch der Begriff der göttlichen Freiheit zerstört wird. Abälard erkennt die Schwierigkeit wohl, er sieht die von beiden Seiten drohenden Gefahren; „wir mögen uns für Dieß oder für Jenes entscheiden," sagt er in der introductio, „so werden wir vielleicht in viele Verlegenheiten gerathen (multas fortasse inconvenientium anxietates incurremus)." *) Sodann stellt er, wie wir oben gesehen haben, die Einwürfe, die von jeder Ansicht aus gegen die gegentheilige gemacht werden können, einander gegenüber und entscheidet sich zuletzt für die Ansicht, daß Gott immer nur Das thun und unterlassen könne, was er wirklich thut oder unterläßt, obwohl er zugibt, daß diese Meinung vielleicht wenige oder keine Anhänger habe und mit den Aussprüchen der Heiligen sehr und einigermassen sogar auch mit der Vernunft im Widerspruche zu stehen s c h e i n e. Wie sehr er sich übrigens besonnen habe, diese Behauptung auszusprechen, wie tief er die Schwierigkeit dieser Frage gefühlt und wie ernstlich er sich bemüht habe, den richtigen Ausdruck zu finden und den Knoten zu lösen, davon gibt eine merkwürdige Stelle in der theol. christ. Zeugniß, die wir nicht übersehen dürfen. Nachdem er nämlich auch dort die Gründe dafür und dawider einander gegenübergestellt und unter mehreren Aussprüchen des heil. Augustin auch dessen Behauptung, Gott hätte auf manche andere Weise die Menschen erlösen können, aber die wirklich gewählte sei

---

*) Op. Ab. p. 1112.

doch zur Heilung unseres Elendes die am meisten geeignete gewesen, angeführt hat — fährt er fort: „Durch solche Vernunftgründe nun sowohl als Autoritäten nach beiden Seiten hin in schwere Verlegenheit verwickelt, finde ich nicht leicht einen Weg, auf dem wir wieder herauskommen können; denn je heftiger uns die Fragen zusetzen, desto schwieriger muß auch ihre Lösung sein. Aber weil wir in Allem die göttliche Ehre unverletzt zu bewahren und nach Kräften zu verherrlichen beabsichtigen, so wollen wir hierüber vertrauensvoll seine Hilfe anflehen, damit er, der die Seinigen von Sünden freimacht, uns auch herausführe aus den Worten und uns auch aus den Schlingen dieser wie jener frei zu machen sich würdige zum Lobe seines Namens durch seine Gnade, auf daß wir nicht der Lüge oder Anmassung gegen ihn schuldig befunden werden von ihm, der als der Prüfer der Herzen und Nieren in Allem mehr auf die Absicht als auf die Handlung sieht, und nicht was, sondern in welcher Gesinnung es geschehe. Auf dieselbe Weise also, wie wir von Gott zu reden anfingen, fortfahrend, wollen wir auch hierüber unsere Meinung vorbringen ohne irgend eine Hartnäckigkeit (sine aliqua obstinationis assertione). Es scheint uns also, daß Gott, der im höchsten Grade gut ist, und in seiner Güte, die er natürlich und substanziell aus sich, nicht nach unserer Art, in seinen Handlungen hat, weder zu- noch abnehmen kann, eben in Folge dieser seiner eigenen und unaussprechlichen Güte, immer, um menschlich zu reden, so sehr entbrannt sei, daß er, was er will, nothwendig will, und was er thut, nothwendig thut. Denn er kann nicht ohne seinen guten Willen sein, da er ihm natürlich ist und gleichewig mit ihm, und nicht von außen herzukommend (adventitia), wie der unsrige, und Alles, was in der Natur

der Gottheit ist, nothwendig und in jeder Beziehung unvermeidlich darin ist, wie z. B. die Gerechtigkeit, Treue, Barmherzigkeit, und jeder gute Wille gegen die Kreaturen. Wer also nothwendig so gut ist, wie Er, und in seiner Güte nicht vermindert werden kann, muß auch in Bezug auf das Einzelne einen so guten Willen haben, als er ihn hat, und Alles so gut behandeln, als er kann.... Er kann also nicht unterlassen, das Gute, das er kann, zu thun, und es so gut und so schnell zu thun, als er kann.... Nothwendig also wollte Gott, daß die Welt sei, nothwendig machte er sie, und nicht müssig war Der, der sie, bevor er sie machte, nicht machen konnte, weil sie, bevor er sie machte, nicht werden sollte. Denn wenn er sie früher gemacht hätte, dann hätte sie auch jedenfalls früher werden sollen, weil er Alles nur recht, ja nur auf's Beste machen kann, d. h. so gut als es ihm zukommt, was seinem erhabenen Rathschlusse vorbehalten ist." *)

Wir sehen aus all Diesem, wie sehr das gläubige Bewußtsein Abälard's, der an Gott als den freien Schöpfer der Welt glaubte, selbst sich gegen diese Annahme gewissermassen sträubte, daß er den Widerspruch fühlte, in den er sich dadurch mit dem christlich-religiösen Bewußtsein verwickelte, allein die logische Consequenz der Dialektik schien ihm keine andere Entscheidung zu gestatten. Die Kirche aber hat diese Entscheidung nicht angenommen; obwohl der heil. Bernhard auf diesen Punkt gar nicht näher eingeht, so befindet sich doch in dem Verzeichniß der Irrthümer Abälard's auch der Satz: „daß Gott nur Das thun und unterlassen könne, und nur auf die Weise und zu der Zeit, wie er es wirklich thut und nicht anders,"

*) Theol. christ. am Schluß. Mart. p. 1358—60.

und „daß Gott das Böse weder hindern müsse noch könne (nec debeat nec possit)“; *) und Abälard selbst sagt hierüber in seiner confessio fidei: „Ich glaube, daß Gott nur Das thun könne, was ihm zu thun geziemt (convenit), und daß er Vieles thun kann, was er nie thun wird.“ **) Mag nun dieses Bekenntniß ein förmlicher Widerruf seiner früheren Behauptungen oder bloß eine Verwahrung gegen Mißdeutung derselben sein (was auch möglich ist, denn es läßt sich mit diesen nicht schwer vereinigen), jedenfalls liegt darin doch das Zugeständniß, daß wenigstens die Fassung, in der er seinen Gedanken ausgedrückt hatte, nicht ganz die richtige gewesen sei. Wenn nun aber Abälard hierin ohne Zweifel das Rechte nicht getroffen hat, worin lag der Irrthum, wir wollen nicht sagen seines Glaubens, sondern seiner Logik? Der Hauptfehler lag, wie es scheint, darin, daß Abälard seine eigene Regel, daß die Kategorieen der Philosophie nur auf die Geschöpfe sich beziehen, und keineswegs auf die über alle Kategorieen erhabene Natur Gottes angewendet werden können, in diesem so wichtigen Punkte vergaß und die Kategorie der Möglichkeit und Nothwendigkeit unmittelbar auf Gott übertrug, durch die Behauptung, was bei Gott möglich sei, müsse auch nothwendig verwirklicht werden, und was nicht realisirt werde, sei auch nicht möglich, ohne zu bedenken, daß er dadurch die unendliche Allmacht Gottes in einen endlichen und zeitlichen Begriff hereinzog. Wir müssen es für einen seiner tiefsinnigsten Gedanken ansehen, daß er so klar einsieht, und es deutlich ausspricht, ***) daß jede menschliche Rede

---

*) Capitula errorum Ab. bei Duplessis p. 21.

**) Op. Ab. p. 331.

***) Siehe oben S. 147.

schon durch daß Zeitwort, das immer eine bestimmte Zeit anzeige, zeitlich beschränkt sei, und daß, sobald der Mensch seine im Endlichen begrenzten Gedanken und Anschauungsweisen auf das Unendliche und Ewige übertragen will, nothwendiger Weise eine Antinomie entstehen müsse — und gerade diesen Gedanken, mit Hilfe dessen allein er das Problem befriedigend hätte lösen können, läßt er hier ganz außer Acht. Allerdings könnte man zu seiner Vertheidigung oder wenigstens Entschuldigung sagen, die Begriffe der Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit, die er in Bezug auf die göttliche Allmacht anwendet, seien hier in einem ganz andern als dem gewöhnlichen Sinne gebraucht; aber gerade darin liegt ja eben das Irrthümliche und Verfängliche, daß Worte, die sonst immer etwas Anderes bedeuten, hier in einem außergewöhnlichen Sinne genommen sind. So sehr wir übrigens auch einerseits überzeugt sind, daß Abälard in diesem Stücke geirrt hat, so glauben wir doch anderseits auch nicht, daß die der seinigen direkt entgegengesetzte Ansicht, welche in der wohlgemeinten Absicht, die Freiheit Gottes zu wahren, behauptet, Gott könne auch anders handeln, als er handelt, schlechterdings richtig und eine nothwendige Consequenz der christlichen Denkweise sei. Wir glauben im Gegentheile, daß man durch diese Behauptung eben auch in denselben Fehler verfalle, den Abälard begangen hat, indem streng genommen auch dadurch ein menschlich beschränkter Begriff auf Gott angewendet und die göttliche Allmacht nach einer creatürlichen Kategorie gemessen wird. Was bei Gott möglich oder unmöglich ist, das wissen wir nicht, ebensowenig als was er noch realisiren wird, da wir ja nicht einmal den ganzen Umfang der schon bestehenden Wirklichkeit kennen. Mit welchem Rechte können und aus

welchem Grunde wollen wir also behaupten, daß Gott Manches könne, was er nie thun wird? Buchstäblich genommen scheint dadurch die Freiheit beinahe ebensosehr beeinträchtigt zu werden, als durch die Behauptung Abälard's, weil man damit auch den Sinn verbinden könnte, Gott dürfe oder könne nicht einmal Alles thun, was er kann, er dürfe und könne vermöge seiner Freiheit nie den ganzen Umkreis und die ganze Herrlichkeit der in seiner Allmacht liegenden Möglichkeiten zur Entfaltung bringen, sondern müsse sich immer noch Etwas vorbehalten. Allerdings diesen Sinn will man mit diesem Satze nicht verbunden wissen — aber er liegt darin; auch Abälard konnte sich gegen falsche Consequenzen verwahren und sagen, daß er diese mit seiner Behauptung nicht verbunden wissen wolle, aber was kümmert uns diese Verwahrung, wir nehmen den Satz, wie er steht, und in dem Sinne, wie ihn Jeder nimmt. Wenn nun aber strenggenommen beide Ansichten unrichtig sind, wenigstens in der ausgesprochenen Fassung, welches ist dann die rechte, gibt es denn noch ein Drittes? Allerdings! und dieses Dritte, einzig Richtige ist, daß man bei der negativen Bestimmung stehen bleibe, und, die göttliche Allmacht weder so noch so nach creatürlichem Maßstabe positiv bemessen wollend, einfach sage: Die Macht Gottes ist unendlich erhaben über jede creatürliche Macht und Möglichkeit und wir wissen darum nur soviel, daß im Allgemeinen Niemand weiß und bestimmen kann, was Gott kann oder nicht kann, was möglich oder nothwendig ist. Damit ist die Freiheit Gottes hinlänglich gewahrt und ebenso auch der Begriff der bloßen Willkür von ihr ausgeschlossen. Diese bloß negative Fassung kann nie und von keiner Seite beanstandet werden, und wer mehr sagen will, der mißkennt

die Bedeutung der Begriffe „Möglich und Nothwendig" und die Beschränktheit der menschlichen Sprache. Die Kirche hat den Satz, daß Gott mehr machen könne als er wirklich macht, nie zu einem Dogma erhoben, einfach deßwegen, weil die Frage, ob Gott auch anders handeln könne, als er wirklich handelt, eine ganz müßige ist, und in Wahrheit weder bejaht noch verneint werden kann. Die Dogmatik aber hat die Behauptung, Gott könne mehr thun, als er wirklich thut, immer vertheidigen zu müssen geglaubt oder doch wenigstens nie beanstandet, wie die gegentheilige Behauptung, und zwar nicht ohne Grund, ja man kann sogar sagen, mit Recht. Denn die abstrakte Möglichkeit muß wenigstens vom creatürlichen Standpunkte aus immer weiter gedacht werden, als die concrete Wirklichkeit, wenn nicht Alles, was geschieht, eine nothwendige Wirkung einer blinden Causalität sein soll, die von sich selbst Nichts weiß und von der man auch nicht weiß, wo sie her kommt. Das Bewußtsein unserer eigenen Freiheit drängt uns gewissermassen, das Verhältniß von Möglichkeit und Wirklichkeit uns auch bei Gott so zu denken, wie es bei uns ist, und man pflegt daher in der Regel die vom Abälard vertretene Ansicht als nothwendig die Läugnung der creatürlichen Freiheit involvirend zu betrachten. Wir können nun einmal das Verhältniß nicht anders ansehen als vom creatürlichen Standpunkte aus, auf dem wir stehen, und nach der Analogie desselben. Von diesem Gesichtspunkte aus, die Möglichkeit blos im abstrakten Sinn gefaßt, ist der Satz: Gott kann mehr, als er wirklich thut, vollkommen richtig und das Gegentheil davon falsch; dann aber hat er auch eigentlich nur eine negative Bedeutung, und will, wie der Satz: Bei Gott ist kein Ding unmöglich,

der absolut genommen auch nicht richtig ist, nur so viel sagen, daß man die Macht Gottes nicht nach der creatürlichen Wirklichkeit oder Möglichkeit bemessen dürfe. Und eben deßwegen, weil bei diesem Satze die negative Bedeutung mehr in die Augen springt, wurde er dogmatischer Seits nie beanstandet und in der Regel sogar auf's eifrigste vertheidigt gegen die andere Behauptung, welche seit alter Zeit die Philosophie in ihrem Interesse vertreten zu müssen glaubte. Es ist allerdings wahr, der Satz: Gott könne nicht anders, als er thut, scheint auf den ersten Anblick die Macht und Freiheit Gottes zu beeinträchtigen, weil man in der Regel der gewöhnlichen menschlichen Betrachtungs- und Ausdrucksweise folgend, das Können und das Thun im creatürlichen Sinne faßt, und darum soll man ihn auch im gewöhnlichen Leben nicht gebrauchen, weil er nur zu leicht mißverstanden werden kann. Abstrahirt man aber von der gemeinüblichen Redeweise, bedenkt man, daß Gott es ist, von dem die Rede ist, und daß bei Ihm das Können eine ganz andere Bedeutung hat, als bei uns, dann kann man allerdings auch in diesem Satze einen richtigen Sinn finden. Denn es ist ja damit nicht gesagt, daß eine über Ihm stehende Ursache ihn zwinge, daß er wie der griechische Zeus von der Nothwendigkeit beherrscht sei, auch will damit nicht a priori bestimmt werden, was bei Gott möglich ist oder nicht, sondern es wird nur gesagt, daß nichts Anderes möglich ist, als er thut, daß man a posteriori, post factum immer sagen könne: so wie es Gott gemacht hat, war es am besten, weil Gott es ist, der es gethan hat; durch diese faktische Wirklichkeit ist jede andere Möglichkeit faktisch ausgeschlossen, wenn sie auch, abstrakt genommen, allerdings vorhanden war. So gefaßt und verstanden, dürfte

dieser Satz wohl auch nicht anstößig gefunden werden, weil er dann eigentlich auch nur eine negative Bedeutung hat, und nur so viel aussagt, daß man sich die Freiheit Gottes nicht wie die creatürliche denken, und sie nicht mit bloßer Willkür identifiziren dürfe, während der Gegensatz eigentlich nur die Tendenz hat, den Begriff einer creatürlichen Nothwendigkeit von Gott auszuschließen. So betrachtet also ist Beides, das Sic sowohl als das Non, jedes in seinem Sinne wahr. Und dessen ohngeachtet oder vielmehr ebendeßwegen hat Abälard nicht recht, weil er selbst seine Ansicht, als eine die andere ausschließende betrachtete, und wohl sein Non zu vertheidigen wußte, aber nicht die höhere Vermittlung fand.

Im exclusiven Sinne des Widerspruchs aber und nicht als ergänzenden Gegensatz der andern These genommen, ist Abälard's Auffassung jedenfalls falsch, und die von ihm desavouirte Ansicht jedenfalls die richtigere, weil in ihr die negative Bedeutung mehr hervortritt.

Was ferner die Anwendung der von Abälard aufgestellten Anschauungsweise auf die creatürliche Freiheit und ihre Beziehung zum Dasein des Bösen betrifft, so ist von dem von ihm eingenommenen Standpunkte aus, die Identität des göttlichen Willens mit der Weisheit vorausgesetzt, die Behauptung, Gott könne und dürfe auch das Böse nicht hindern, im Allgemeinen ebenfalls richtig. Denn wenn die Freiheit der Creatur der Zweck der Weltschöpfung ist, und ein anderer Zweck sich gar nicht denken läßt, weil jeder andere Zweck, den man angeben mag, ohne diese Freiheit nicht erreicht werden kann, dann muß allerdings Gott auch das Böse zulassen, d. h. um Freiheit

zu gewähren, muß er auch die Möglichkeit des Bösen offen lassen, und er kann und darf sie im Interesse der Freiheit nicht von vornherein ausschließen, weil es mit der Absicht seiner Weisheit im Widerspruch wäre. Allein auch diesen Gedanken hat Abälard nicht in's rechte Licht gesetzt, weil er den Begriff der Zulassung nicht näher entwickelte. Er hätte einfach sagen sollen: Die Möglichkeit des Bösen und die Zulassung desselben von Seite Gottes ist etwas Gutes und insofern Nothwendiges, weil eben ohne dieses die Freiheit der Creatur, die ohne Zweifel etwas Gutes ist, nicht bestehen könnte; aber er sagt, freilich nach dem Vorgange des heil. Augustin, der sich in dieser Beziehung auch nicht genau ausdrückte, geradezu: Es ist gut, daß das Böse sei, wenn auch das Böse selbst nicht gut ist, und beruft sich auf die Stelle: „Es müssen Aergernisse kommen" so, daß es fast scheint, als lehre er die schlechthinige Nothwendigkeit des Bösen, dessen Existenz insofern auch gut sei, als es vermöge der göttlichen Anordnung ebenfalls mit beitragen muß zur Verherrlichung Gottes, wenigstens negativ. Allein anzunehmen, daß das wirklich die Ansicht Abälard's gewesen sei, sind wir nicht berechtigt; im Gegentheil seine ganze Anschauungsweise widerspricht einer solchen Auffassung, der Fehler liegt bloß in einer falschen Ausdrucksweise, er wollte offenbar nicht sagen, die wirkliche Existenz des Bösen sei gut oder nothwendig, oder von Gott gewollt, sondern nur die Möglichkeit, und darum werde auch das Böse selbst von Gott nicht gehindert. Diese Auffassung steht aber dann gar nicht im Widerspruch mit dem in seiner confessio fidei ausgesprochenen Bekenntniß, wo er sagt: „Ich bekenne, daß Gott das Böse häufig hindere, weil er nicht bloß dem Erfolg der Uebelthäter zuvorkommt, damit sie nicht können, was sie wollen, sondern

auch ihren Willen ändert, so daß sie von dem Bösen, das sie im Sinne hatten, ganz abstehen." *)

Werfen wir nun nach diesen Bemerkungen über Abälard's Lehre von der göttlichen Allmacht, einen Blick auf Das, was er über die göttliche Weisheit sagt, und namentlich über die Providenz und das unfehlbare Vorherwissen contingenter Dinge, d. h. solcher Ereignisse, die vermöge der creatürlichen Freiheit so oder anders sich zutragen können. Die Art, wie er die Möglichkeit eines unfehlbaren göttlichen Vorherwissens contingent künftiger Ereignisse zu erklären suchte, ist zwar nie für anstößig befunden worden; im Gegentheile seine Erklärungsweise, die übrigens er auch nicht zuerst erfunden und aufgestellt hat, finden wir in der Folge der Hauptsache nach von allen Scholastikern acceptirt. Nichts destoweniger verdient dieselbe etwas näher beleuchtet zu werden, weil bei Beantwortung dieser schon an und für sich so überaus wichtigen Frage um das Verhältniß des göttlichen Vorherwissens zu den freien Handlungen eine ähnliche Antinomie eintritt, wie sie bei der Begriffsbestimmung der göttlichen Allmacht stattfindet. Wir haben oben gesehen, daß Abälard den Begriff der Contingenz eigentlich nur auf die aus der creatürlichen Freiheit hervorgehenden Handlungen angewendet wissen will; und zwar mit Recht, denn Das, was wir Zufall nennen, kann streng genommen, nur im Reiche der Freiheit vorkommen; wenn es keinen freien Willen gäbe, gäbe es auch keinen Zufall. Wenn also von einem göttlichen Vorauswissen contingenter Ereignisse die Rede ist, so ist damit eigentlich nur das Vorauswissen freier Willensbestimmungen gemeint; alles Andere, was nicht in

---

*) Op. Ab. p. 332.

irgend einer Weise vom freien Willen der Creatur abhängt, ist ohnedem vorausbestimmt und daher auch natürlich von Gott vorausgewußt. Die Frage ist also, wie verhält sich die göttliche Präscienz zu den freien Handlungen? Denn daß es eine Präscienz gibt, ist eben so außer allem Zweifel, als daß der Mensch frei ist. Es handelt sich nur darum, wie man sich die Präscienz vorstelle und wie man die Freiheit definire; davon hängt dann auch die Bestimmung des beiderseitigen Verhältnisses ab. Wenn man den Begriff der creatürlichen Freiheit nicht streng festhält als ein Vermögen der Wahl zwischen Gut und Bös, dann ist es vielleicht nicht schwer, die Präscienz im gewöhnlichen menschlichen Sinne zu beweisen; und ebenso ist es nicht schwer, die Freiheit zu vertheidigen auf Kosten der Präscienz. Allein es handelt sich um das rechte Verständniß und die richtige Vereinigung beider Begriffe, von denen keiner aufgegeben werden soll, und Das ist eben die Schwierigkeit. Abälard hält, wie wir gesehen, beide Begriffe fest. Seine Definition von der Willensfreiheit ist, wenigstens in so weit sie hier in Betracht kommt, richtig, wenn er auch sonst manchmal, namentlich bei Behandlung des Verhältnisses der Freiheit zur Gnade, den Begriff des freien Willens bald so bald anders faßt. Ebenso hält er auch den Begriff der Präscienz fest. „Die Erkenntniß Gottes,“ sagt er, „umfaßt auf gleiche Weise das Künftige, wie das Gegenwärtige und Vergangene, und ist immer gewiß, denn auch Das, was noch unbekannt und zufällig genannt wird, ist für sie schon ganz gewiß und bestimmt, weil Nichts ohne die göttliche Anordnung geschehen kann. Wie also Gott, was er in Bezug auf das Künftige vorher anordnet, nicht nicht-wissen kann, so kann er auch das Eintreffen desselben nicht nicht-vorauswissen.“ Nun

erhebt sich aber die Frage: Wenn Gott die Entscheidung des freien Willens vorausweiß und dieses Vorauswissen ein untrügliches ist, ist es dann noch möglich, daß der Wille eine andere Wahl treffe, als die von Gott vorausgesehene? Diese Frage wird jeder gesunde Menschenverstand verneinen, und auch Abälard gibt zu, daß das Vorausgesehene unmöglich anders geschehen könne, als es vorausgesehen werde, und dennoch läugnet er die Consequenz, daß alles Vorausgewußte mit Nothwendigkeit geschehe. Wie beweist er nun aber die Unrichtigkeit dieses Schlusses? Es ist äußerst interessant, die langen und weit ausholenden Vorbereitungen zu studiren, die Abälard in seiner Dialectica *) macht, um diesen Beweis herzustellen. Allein wir müssen uns hier lediglich auf das Resultat beschränken, wie er es auch in der Introductio und in der theol. christ. andeutet; und dieses besteht der Hauptsache nach in nichts Anderem, als darin, daß er zeigt, eine Nothwendigkeit sei hier allerdings vorhanden, aber sie liege nur im Schlusse, nicht in der Sache, d. h. der Schlußsatz folge nothwendig aus der Annahme des Vordersatzes und wie das Vorherwissen sei, so sei nothwendig auch der Erfolg, aber darum sei der Erfolg selbst nicht nothwendig, weil es ja auch das Vorherwissen nicht sei. Der Schluß, sagt Abälard: Was Gott vorausweiß, kann nicht anders geschehen, als er weiß, ist ganz richtig; aber daraus folgt nicht, daß das Ereigniß, das er weiß, selbst mit Nothwendigkeit geschehe. Jede Handlung könnte, insofern sie vom freien Willen abhängt, auch anders geschehen, und wenn dieses Andere geschehen würde, so würde Gott eben dieses Andere vorauswissen. Ebendarum also, weil das

*) Dial. pars II. p. 234—323.

Vorauswissen nicht nothwendig so sein muß, wie es ist, sondern auch anders sein kann, darum kann auch die Handlung selbst anders sein. Nur wenn die Präscienz nothwendig so oder so determinirt wäre, und nicht anders sein könnte, wäre auch die Handlung nothwendig determinirt, und könnte nicht anders geschehen, als sie geschieht, weil auch das Vorauswissen derselben nicht anders sein könnte, als es ist. Das ist in der Hauptsache die ganze Lösung, die uns Abälard gibt, mehr bringen wir aus ihm nicht heraus. Formell genommen ist nun zwar diese Entgegnung auf den Einwurf, den er widerlegen will, allerdings richtig, und es läßt sich gegen die logische Schlußfolgerung selbst Nichts einwenden. Aber eben weil damit nur eine formelle und logische Wahrheit ausgesprochen ist, ist damit für das Verständniß der Sache Nichts gewonnen; Abälard erklät nicht, was er erklären will; seine Antwort widerlegt den Einwurf nicht, weil sie ihn gar nicht trifft, und der Einwurf bleibt bestehen. Dergleichen Scheinlösungen, die mehr geeignet sind, den Verstand zu verwirren, als aufzuklären, weil sie sich immer im Kreise herumdrehen, und an denen die Scholastik so reich ist, können nie befriedigen. Dessen ohngeachtet liegt aber doch in dieser Formel, die uns Abälard gibt, obwohl sie nur eine Formel ist, der Schlüssel zur Lösung der Frage, wenn wir diese Formel auf die rechte Weise anwenden. Abälard selbst macht die eigentliche Anwendung nicht, wenigstens führt er sie nicht weiter aus und geht nicht näher auf das Verhältniß der Sache selbst ein. Er gibt uns den Schlüssel, aber er sperrt nicht auf, sei es weil er sich scheute, einer einseitigen Auffassungsweise geradezu zu widersprechen, oder weil er, was uns wahrscheinlicher dünkt, selbst in einer einseitigen Anschauungsweise über das Verhältniß der Zeit

zur Ewigkeit befangen war. Er bleibt nur bei seinem Satze stehen: Wenn das Eine wahr ist, ist auch das Andere wahr; wenn das Eine nothwendig ist, ist es auch das Andere. Damit ist offenbar zugegeben, daß nicht bloß zwischen dem Vordersatz und dem Schlußsatz ein logisch nothwendiger, sondern auch zwischen dem Vorherwissen und dem Eintreffen des Vorhergewußten ein real nothwendiger Nexus stattfinde. Wenn aber das unläugbar der Fall ist, und doch durch das determinirte Vorherwissen einer Handlung die Handlung selbst nicht determinirt werden soll, so muß jedenfalls, wie es scheint, das Verhältniß umgekehrt und gesagt werden: Das Vorauswissen wird durch die darauf folgende freie Handlung determinirt, d. h. mit andern Worten: Das der Zeit nach Spätere ist die Ursache Dessen, was früher ist, was ein offenbarer Unsinn ist. Dennoch hat man sich nicht gescheut, auch dieses zu behaupten, obwohl schon Boëtius *) bemerkte, daß man dadurch den zeitlichen Erfolg der Dinge zur Ursache der ewigen Providenz mache. Mit demselben Rechte könnte man auch die zeitliche That des Menschen zur Ursache der ewigen Prädestination machen. Soweit versteigt sich Abälard nicht, ein nothwendiges Wechselverhältniß zwischen dem Vorauswissen und dem Vorausgewußten gibt er allerdings zu, indem Beides nothwendig übereinstimmen und das Eine nothwendig so sein müsse, wie das Andere, aber diese Uebereinstimmung habe ihren Grund nicht in irgend einem Causalitäts- oder Abhängigkeits-Verhältniß des Einen vom Andern, weder sei das Vorauswissen von der freien Handlung abhängig noch umgekehrt, keines von beiden sei die Ursache des anderen, beide bestünden unabhängig

---

*) Boët. de consolat. lib. IV.

von einander. So weit müssen wir dem Abälard ganz Recht geben, sein Urtheil ist gesund, seine Schlußfolgerung durchweg vernünftig: Wenn ich einen Wagen fahren sehe, so ist weder der Wagen und das Fahren desselben die Ursache meines Sehens, noch mein Sehen die Ursache seines Fahrens, Beides ist von einander ganz unabhängig, ich kann auch sehen, ohne daß der Wagen fährt, und der Wagen kann auch fahren, ohne daß ich es sehe. Das ist nun allerdings ganz richtig, aber damit ist doch gewiß nichts Anderes bewiesen, als daß die Vorsehung ein allsehendes Auge hat, und daß ihr Sehen und Wissen als solches unabhängig ist von den Dingen, die sie sieht; daß Nichts ihr entgehen kann, es mag Dieß oder Jenes geschehen, daß sie unveränderlich und ewig ist in sich, wenn auch die Gegenstände ihres Sehens veränderlich und zeitlich sind. Das ist aber einerseits außer allem Zweifel, und anderseits hier gar nicht die Frage. Es handelt sich hier nicht um das Sehen Gottes als solches, sowenig als um das bloße Geschehen Dessen, was er sieht, sondern um das Sehen Dessen, was er sieht. Wenn nun weder das Sehen vom Geschehen, noch dieses von jenem abhängig ist, und doch Beides nothwendig übereinstimmen muß, worin liegt dann der Grund dieser nothwendigen Uebereinstimmung, denn zufällig kann sie doch auch nicht sein, sonst ist sie nicht zuverläßig und nothwendig? Diese Frage beantwortet Abälard nicht näher, es kommen aber Andeutungen bei ihm vor, aus denen man einen Schluß auf seine Meinung machen könnte. Denn da er sich die Zeit als von der Ewigkeit umschlossen und folglich die ganze Ewigkeit als jedem einzelnen Zeitmomente gleichzeitig denkt, so scheint nach dieser Anschauung der Grund der fraglichen Uebereinstimmung in dem eigenthümlichen Verhältniß der

Zeit zur Ewigkeit zu liegen. In der Ewigkeit fällt das Ende mit dem Anfang zusammen, weil sie eben weder Anfang noch Ende hat; was also in der Zeit künftig ist, ist in der Ewigkeit schon gegenwärtig; Gott weiß also das contingent Künftige unfehlbar voraus, weil es bei ihm nicht erst künftig, sondern schon gegenwärtig ist. Diese in der Folge auch vom heil. Thomas acceptirte Auffassung scheint auch die Abälard's gewesen zu sein, obwohl er sich, wie gesagt, nicht näher erklärt. Durch diese Erklärung wird nun zwar allerdings der logische Widerspruch gehoben, der zwischen der Contingenz freier Handlungen und der Unfehlbarkeit des Vorauswissens besteht, denn es wird ja Nichts voraus gewußt, wenn das Künftige nicht künftig, sondern gegenwärtig ist. Aber Das ist eben nicht wahr; es wäre nur dann wahr, wenn, wie die Ewigkeit in jedem Zeitmomente gegenwärtig ist, so auch umgekehrt, jeder Zeitpunkt der Ewigkeit coexistent wäre, eine Behauptung, wodurch der Begriff der Zeit vollkommen vernichtet wird. Die Zeit kann unmöglich bloß eine subjektive Anschauungsform für uns Menschen sein, sie muß auch eine Realität haben vor dem Auge Gottes, sonst hat sie überhaupt keine. Indem wir also den Satz festhalten müssen, daß das Künftige auch für Gott wirklich etwas Künftiges sei, müssen wir die ebenbesprochene Auffassung für eine falsche erklären. Nun wissen wir zwar nicht gewiß, ob Abälard das Verhältniß wirklich so betrachtete, aus dem in der Epitome ausgesprochenen Satze, sicut se habent res ad utrumque, sic providentur se habere,*) könnte man auch folgern, daß er der Ansicht war, das Vorherwissen freier Handlungen von Seite Gottes sei vor dem Eintreten derselben

*) Epit. cap. XXI.

ebenso indeterminirt, als es diese selber sind, bevor sie geschehen. Jedenfalls aber hat er diese allein richtige Auffassung nicht in's rechte Licht gestellt. Diesen Mangel aber hat er mit allen Scholastikern gemein, die alle dergleichen Fragen nur von einem abstrakten Standpunkte aus betrachteten und durch dialektische Formeln lösen zu können glaubten, während ihnen doch der rechte lebendige Begriff der Zeit und Geschichte fehlte. Wenn man den Begriff des Voraus wissens buchstäblich und im gewöhnlichen Sinne des Wortes festhalten will, trägt man entweder eine Zeitbestimmung in die Ewigkeit hinein, oder man zerstört im entgegengesetzten Falle den Begriff der Zeit. Das scheint jedenfalls dem Abälard nicht recht klar geworden zu sein. Gott kann die freien Entscheidungen des Willens, insofern sie frei sind, nicht vorauswissen im gewöhnlichen Sinne des Wortes, und kann sie nicht vorauswissen wollen, wenn er im Ernste will, daß der Wille frei sei. Aber dessen ohngeachtet ist es richtiger zu sagen, er wisse sie voraus, als er wisse sie nicht voraus, weil, es mag geschehen was da will, dennoch Nichts gegen die und außer der göttlichen Vorsehung geschehen und Nichts sich zutragen kann, was nicht schon von Ewigkeit, so zu sagen, mit in die Berechnung und in den Plan der göttlichen Weisheit aufgnommen wäre; und weil, wenn Gott überhaupt alle möglichen Eventualitäten voraussieht, er natürlich darunter auch diejenigen sieht, die durch die menschliche Freiheit in der Folge verwirklicht werden.

Was endlich Abälard von der göttlichen Güte sagt, daß sie nicht größer noch kleiner sein kann, als sie wirklich ist, daß Gott in Folge dieser Güte weder Mehrere noch Wenigere selig machen kann, als er wirklich selig macht, ist auch wieder vom abstrakten Gesichtspunkte aus, wenn man

das Können auf die Natur oder besser den Willen Gottes bezieht, vollkommen richtig, und es führt diese Auffassung im Sinne Abälard's durchaus nicht nothwendig zu einem falschen Optimismus, der die Welt in ihrer realen Zuständlichkeit für die beste erklärt.

Was schließlich den göttlichen Willen betrifft, so haben wir es schon oben als eine falsche, wenigstens einseitige Auffassung bezeichnet, daß Abälard denselben durchweg von der göttlichen Weisheit abhängig sein läßt, als wenn der letzte Grund von Allem, was Gott thut, nicht eben sein unerforschlicher Wille selbst, sondern seine Weisheit wäre, die des Willens sich nur als Executors ihrer Rathschlüsse bedient. So gewiß es ist, daß der Wille Gottes eo ipso auch der weiseste ist, so verkehrt ist es, ihn in ein Abhängigkeits-Verhältniß zu seiner Weisheit zu stellen; denn wo Wille und Weisheit wesentlich identisch sind, kann doch von keiner gegenseitigen Abhängigkeit die Rede sein. Vom menschlichen Willen ist es allerdings richtig, daß er nur insofern gut ist, als er sich nach den Regeln der Weisheit richtet und von ihnen bestimmen läßt, in Gott aber kann seine Weisheit nicht als Bestimmungsgrund seines Willens angenommen werden. Der Rationalismus des Abälard, der für Alles einen vernünftigen Grund suchte, blickt auch hier wieder durch, aber er rächt sich auch an ihm selber, denn hie und da sieht sich Abälard doch gezwungen, da wo er keinen Grund mehr findet, auf einen unbedingten göttlichen Rathschluß zu recurriren und macht dann diesen in einer Weise geltend, daß derselbe nicht bloß als alle menschliche Weisheit übersteigend, sondern sogar aller gesunden Vernunft und allen menschlichen Begriffen von Gerechtigkeit und Billigkeit widersprechend erscheint, wie wir später noch sehen werden.

Die von Abälard bezüglich der Objekte des göttlichen Willens gemachte Unterscheidung eines unbedingt disponirenden und eines bloß consulirenden Willens in Gott ist allerdings richtig, wenn er aber demzufolge sagt, Gott wolle Manches, was er doch nicht wolle, daß es geschehe, so ist das ein scholastisches Wortspiel, welches dem heiligen Ernste des göttlichen Gebotes gegenüber sich schlecht ausnimmt, zumal da es nach der Darstellung Abälard's scheinen könnte, als habe der menschliche Ungehorsam gegen den consulirenden Willen Gottes in einem heimlichen Rathschlusse seines disponirenden Willens seinen tieferen Grund, und nicht in der von Gott verliehenen Freiheit, oder als befehle Gott manchmal Etwas, womit es ihm doch nicht recht Ernst sei und dürfe man daher bei allen seinen Geboten erst noch zweifeln, ob sie auch buchstäblich gemeint und buchstäblich zu halten seien. Jedenfalls verdient er wegen einer so leichtsinnigen und zweideutigen Behandlung einer so wichtigen Frage einen ernsten Tadel, weil er auch hier wieder an den Tag legt, daß es ihm häufig mehr darum zu thun war, dialektische Kunststücke zu machen, als die Wahrheit zu finden und einfach auszusprechen.

D.

Seine Lehre von den Wohlthaten Gottes, insbesondere der Menschwerdung und Erlösung und ihrer Bedeutung, im Zusammenhange mit der Lehre vom Urstande und dem Falle des Menschen, von der Erbsünde, der Gnadenwahl und Gnade, der Rechtfertigung und den Sakramenten.

Offenbar war sowohl die Introductio als die theologia christiana darauf angelegt, in dem ersten vom Glauben handelnden Theile nach der Lehre vom Wesen, den Eigenschaften Gottes und dem Verhältnisse der göttlichen Personen zu einander, die Lehre von den göttlichen Wohlthaten und zwar nicht so fast den natürlichen, die als sinnlich wahrnehmbar nicht in das Bereich des Glaubens gehören, als vielmehr den übernatürlichen, die ewige Seligkeit des Menschen bezweckenden, darzulegen, um dann im zweiten Theile zur Lehre von den Sakramenten, als den Mitteln, das verheißene Heil zu erreichen, überzugehen und endlich im dritten Theile mit der Liebe und der christlichen Sittenlehre zu schließen. Allein all Das ist in den Fragmenten der beiden benannten Werke nicht mehr besprochen; wir kennen die Anordnung des Ganzen nur aus der

Epitome. Hier nun ist vor der Sakramenten- und Sittenlehre hauptsächlich von den größten aller göttlichen Wohlthaten, von der Menschwerdung, ihrem Grund und Zwecke und der Art der hypostatischen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo die Rede. Und diese Punkte wollen auch wir hier zuerst einer näheren Erörterung unterwerfen, nicht bloß um von dem von Abälard eingehaltenen Gange nicht abzuweichen, sondern weil diese Ordnung auch ganz naturgemäß ist; denn die mystischen Fragen um den Grund und Zweck, die Art und Weise, wie um die Wirkungen der Menschwerdung, womit die Fragen um den Urstand des Menschen, die Erbsünde, die Gnadenwahl und Rechtfertigung auf's Innigste zusammenhängen, liegen zwischen der höchsten durch das Christenthum in die Welt gekommenen metaphysischen Idee von der Trinität und zwischen der praktischen Sittenlehre, zwischen der Frage um die Natur Gottes und der Frage um die freie Bestimmung des Menschen gleichsam in der Mitte, und bilden, einerseits die Trinitätslehre voraussetzend und von ihr ausgehend, anderseits wieder die Ethik begründend, in ihrem Zusammenhange mit beiden den Uebergang von der Einen zur Andern. Die Lehre von der freien Herablassung Gottes in der Menschwerdung des Sohnes Gottes setzt offenbar einerseits die Lehre von der Unterscheidung der drei Personen in der Einen göttlichen Substanz und andererseits die Lehre von der freien Schöpfung der Welt voraus und der auf das Prinzip der Willensfreiheit sich gründenden Ethik muß nothwendig die Lehre von den Gesetzen und Bedingungen, an die der freie Wille gebunden ist, und den Mitteln, die ihm zur Erreichung seines Zieles zu Gebote stehen, vorangehen. Denn ist der Wille zwar frei, aber nicht absolut unbedingt, so muß

ihm als Richtschnur seines Handelns ein nicht von ihm selbst gemachtes Gesetz gegeben sein, das kein ihm schon von Natur aus angebornes und darum sich mit Nothwendigkeit realisirendes Naturgesetz sein kann, sondern dem der Wille zu gehorchen oder nicht zu gehorchen die Freiheit hat. Es muß also vor Allem das Verhältniß dieses Moralgesetzes zur Willensfreiheit betrachtet werden und die Art und Weise, wie dasselbe, von einem höheren Willen ausgehend, dem Menschen in's Bewußtsein tritt. Sodann sind aber auch die Bedingungen, unter denen der freie Wille sich bethätigen soll, und die Mittel, wodurch er seine Bestimmung erreichen kann, zu berücksichtigen; denn diese hängen nicht von ihm selbst ab. Der Wille muß sich zwar unter allen Verhältnissen durch seine eigene Kraft dieser Mittel bemächtigen können, sonst ist er nicht frei, aber er kann sie in keinem Falle sich selbst machen, sonst wäre er schlechthin unbedingt. Sind nun aber solche Bedingungen vorhanden, welche nicht bloß in der relativen Bedingtheit seiner Natur ihren Grund haben, sondern demselben auch inadäquat sind, und seine freie Regsamkeit hemmen, so entsteht die Frage, woher sie kommen, und durch welche Mittel sie beseitigt werden können. Abgesehen nun davon, wie allenfalls eine unchristliche Philosophie diese Frage zu beantworten versuchen möchte, die Kirche beantwortet sie durch ihre Lehre von der Erbsünde und der Erlösung, ohne welche eine christliche Sittenlehre gar nicht denkbar ist, welche also nothwendig dieser vorangehen muß. So stehen also die Lehre von der Trinität, von der Menschwerdung und Erlösung und die christliche Ethik in einem systematischen Zusammenhange, aus welchem kein Glied herausgenommen werden kann, ohne die ganze Kette zu zerreißen. Auch die Trinitätslehre hat daher insoferne eine

praktische Bedeutung, weil sie die Grundvoraussetzung aller andern Wahrheiten ist. Unmittelbarer in's Leben eingreifend ist aber ohne Zweifel die Lehre von der Menschwerdung und Erlösung, ihrem Grunde, ihrem Zwecke und ihren Wirkungen nach, denn auf ihr beruht zunächst das Heil eines jeden Menschen. Und ebendarum ist auch eine falsche Auffassung dieser Lehre viel gefährlicher, als ein Mißverständniß bezüglich der Trinitätslehre, weil dieses Geheimniß doch so weit über allen menschlichen Begriffen erhaben ist, daß es nur durch unzureichende Analogieen dem Verstande einigermassen faßlich und glaubhaft gemacht werden kann, während die Menschwerdung in direkter Beziehung zu unserer eigenen Natur steht, und trotz der darin enthaltenen Mysterien der menschlichen Erkenntniß eher zugänglich ist. Deßwegen betrachtet auch der heil. Bernhard mehrere andere von ihm aufgezählte Irrthümer Abälard's *) nur als Kleinigkeiten, viel wichtiger und gefährlicher aber als selbst dessen unrichtige Auffassung der Trinitätslehre schien ihm dessen falsche Ansicht über die Wirkungen der Erlösung. Alias naenias ejus non paucas praetereo, sagt er, venio ad graviora. Denn gerade über diesen

---

*) Omitto quod dicit, spiritum timoris domini non fuisse in domino, timorem domini castum in futuro saeculo non futurum; post consecrationem panis et calicis priora accidentia quae remanent pendere in aëre; daemonum in nobis suggestiones contactu fieri lapidum et herbarum, prout illorum sagax malitia novit harum rerum vires diversas incitandis et incidendis vitiis convenire, Spiritum sanctum esse animam mundi. . . . . Haec inquam omnia aliosque istiusmodi naenias ejus non paucas praetereo, venio ad graviora. Ep. Bernh. in Ab. op. pag. 284.

wichtigen Punkt stellt Abälard Meinungen auf, die keineswegs bloß auf scholastischen Subtilitäten beruhen, die durchaus keine mildere Deutung zulassen, und die geradezu verwerflich sind, weil sie die Tiefen des Mysteriums nicht erklären, sondern verflachen, und noch dazu selbst im höchsten Grade oberflächlich und voller Widersprüche sind. Doch wir wollen den Abälard seine Gedanken über das Geheimniß der Menschwerdung und die Bedeutung der Erlösung selbst auseinandersetzen lassen und halten uns bei dieser Darlegung seiner Ansichten hauptsächlich an seinen auch der Abfassungszeit nach zwischen die Introductio und die Ethik fallenden Commentar zum Römerbriefe, worin er die meisten der hieher gehörigen Punkte, wenn auch nicht in systematischem Zusammenhange, sondern nur gelegenheitlich bei Erklärung der einzelnen einschlägigen Verse, und vermischt mit allerlei andern philosophischen, theologischen, moralischen und historischen Bemerkungen, näher bespricht, während wir in der Epitome nur kurze, zur Bestimmung seiner Ansicht nicht hinreichende Andeutungen finden. Dieser Commentar nun enthält zwar unter Anderem insbesondere auch manche bemerkenswerthe Aeußerungen über das Verhältniß des Evangeliums zur alttestamentlichen Offenbarung und zur heidnischen Philosophie und ähnliche interessante Punkte, indeß müssen wir hier Alles, was nicht zunächst mit unserem gegenwärtigen Thema in Verbindung steht, bei Seite lassen, zum Theil weil wir Abälard's Ansicht über diese Punkte wenigstens im Allgemeinen entweder schon kennen oder noch kennen lernen werden, zum Theil weil wir uns nicht allzusehr in Einzelnheiten verlieren wollen, die von minderem Belang sind, und auch zur Würdigung Abälard's nicht wesentlich beitragen. Wir beschränken uns also darauf, aus dem Com-

mentar zum Römerbriefe bloß seine darin ausgesprochene, sonst nirgends näher entwickelte, Ansicht über die Bedeutung des Erlösungswerkes herauszusuchen. Es ist aber keine so leichte Sache, seine Ansicht vollständig und nach allen Seiten richtig darzustellen, theils wegen des Mangels einer zusammenhängenden Entwicklung seiner Gedanken, die bei einem Commentar schon an und für sich weniger berücksichtigt werden kann, theils wegen der mancherlei Widersprüche, in die sich Abälard bei seinem Raisonnement verwickelt, und welche beweisen, daß er selber keine klare Gesammtanschauung, und kein richtiges Verständniß des Mysteriums hatte, weil er einerseits den dogmatischen Entscheidungen nicht direkt widersprechen und wenigstens äußerlich an ihrem Wortlaute festhalten wollte, anderseis aber die Zweifel und Bedenken, die ihm sein kühler, allzu nüchterner rationalistischer Verstand entgegenhielt, nicht zu überwinden und zu lösen im Stande war. Indessen wird uns gerade diese Bemerkung, daß Abälard selbst überhaupt keine Totalanschauung hatte, das Verständniß seiner einzelnen Aeußerungen und in der That oft unvernünftigen Erklärungen der dogmatischen Lehrsätze, so wie die Würdigung seiner überall wieder durchbrechenden und sich geltend machenden Grundansicht erleichtern.

Wenn Abälard gleich in der Einleitung zu seinem Commentar die Bemerkung macht, der Apostel habe im Römerbriefe die Absicht gehabt, sowohl die Juden- als die Heiden-Christen zur Demuth und Eintracht zu ermahnen, dadurch, daß er ihnen zeigte, daß sie Beide keine Ursache hätten, sich ihrer Werke zu rühmen, daß Beide wegen ihrer Sünden unentschuldbar wären, indem die Einen das geschriebene, die Andern das Natur-Gesetz gehabt und nicht gehalten hätten, und daß sie Beide das Heil nur

der Gnade Christi verdankten,*) so wäre es hier auch am Orte gewesen, zu zeigen, worin denn der Apostel eigentlich die Gnade Christi bestehen läßt; und warum nach seiner Darstellung sowohl Juden als Heiden das ihnen gegebene Gesetz nicht bloß nicht gehalten haben, sondern auch nicht einmal halten konnten ohne die Gnade, oder wenigstens auch durch die pünktlichste Beobachtung des geschriebenen wie des Naturgesetzes, auch wenn sie möglich war, doch weder das Heil wirklich erwerben, noch auch die aus reiner Barmherzigkeit verliehene Gnade verdienen konnten. Allein diesen Punkt berührt Abälard hier vorläufig noch gar nicht, sondern wiederholt nur im Verlaufe seiner Erklärungen die Bemerkung, daß auch die Heiden wegen der Uebertretung des Naturgesetzes unentschuldbar waren, indem ja Gott auch ihnen durch die Vernunft, mittelst welcher sie aus den geschaffenen Dingen sowohl die Einheit Gottes als die Dreiheit in ihm, nämlich seine Macht, Weisheit und Güte erkennen konnten, sich geoffenbart habe,**) spricht aber zugleich gelegentlich auch die Ansicht aus, die vom Apostel geschilderte moralische Versunkenheit, der Gott die Heiden um ihrer Sünden willen überlassen habe, sei nicht auf Alle zu beziehen, da ja sehr Viele (plerique) unter ihnen sowohl um ihres Glaubens als ihrer Sitten willen Gott angenehm gewesen seien;***) dessenungeachtet jedoch hätten die Juden Etwas vor den Heiden vorausgehabt, indem Gott sie außer dem Naturgesetze auch noch durch das geschriebene Gesetz belehrte, sie durch unzählige Wunder und Wohlthaten bestärkte und zur Liebe gegen ihn anregte, und ihnen überdieß seine Verheißungen, ins-

*) Op. Ab. p. 493.
**) Ibid. p. 514—515.
***) Pag. 519.

besondere bezüglich des aus ihnen hervorgehen sollenden Erlösers, anvertraute.*) Bemerkenswerth ist es auch, daß Abälard die Stelle, wo der Apostel mit Hinweisung auf Psalm 13 von einer allgemeinen Sündhaftigkeit redet (Rom. 3.), nicht von der auf allen Menschen lastenden Erbsünde erklären zu müssen glaubt, sondern bemerkt, das Wort: „Alle" bedeute hier so viel als, „die Meisten",**) und daß er zu dem Satze des Apostels (3, 22.): „Die Gerechtigkeit Gottes komme durch den Glauben an Jesus Christus in Alle und über Alle, die an ihn glauben, u. s. w." die Bemerkung macht, „durch den Glauben an Christus sei die Liebe in uns gepflanzt worden, weil wir dadurch, daß wir glauben, Gott habe in Christo unsere Natur mit sich vereint und durch sein Leiden uns die höchste Liebe bewiesen, sowohl mit ihm als um seinetwillen auch mit dem Nächsten durch ein unauflösliches Liebesband verbunden seien; Gott habe in Christo seine Gerechtigkeit, d. h. seine Liebe geoffenbaret, damit wir durch Erwiderung dieser Liebe Vergebung der Sünden erlangen."***)

Eben diese Stelle nun, wo der Apostel des Weiteren von der Rechtfertigung redet, „die uns geschenkweise verliehen wurde durch seine Gnade mittelst der Loskaufung, die da ist in Christo Jesu, welchen Gott dargestellt hat als Sühnopfer, vermittelst des Glaubens, in seinem Blute" (Rom. 3, 24 u. 25.), veranlaßt den Abälard, die wichtige Frage (maxima quaestio) aufzuwerfen, worin denn diese unsere Erlösung durch die Liebe Christi bestehe, und inwieferne der Apostel sage, daß wir gerechtfertigt werden

*) Op. Ab. pag. 537 u. 539.

**) Ibid. pag. 545.

***) Ibid. pag. 548 u. 49.

in seinem Blute, wir, die wir eine um so größere Strafe zu verdienen scheinen, da wir als ungetreue Knechte den Tod des unschuldigen Herrn veranlaßt haben. Die erste Frage also, fährt er fort, scheint die, warum Gott Mensch werden mußte (qua necessitate deus hominem assumpserit), um uns durch seinen Tod loszukaufen, von wem, der uns mit Recht oder Gewalt gefangen hielt, er uns loskaufte, und durch welchen Rechtsakt (qua justitia) er uns aus seiner Gewalt befreite, wodurch Jener sich bewegen ließ, uns freizugeben. Man sagt, daß er uns aus der Gewalt des Teufels erlöste, welcher durch die Uebertretung des ersten Menschen, der sich ihm freiwillig unterworfen hatte, mit gewissem Rechte auch eine vollständige Gewalt über ihn erlangte, und sie immerfort haben würde, wenn nicht ein Befreier kam. Allein da er doch nur die Auserwählten befreite, wann hatte denn der Teufel diese in seiner Gewalt; etwa damals oder in der Zukunft mehr als jetzt? Quälte etwa der Teufel auch jenen Armen, der im Schooße Abrahams ruhte, wie den verdammten Reichen, wiewohl nicht so arg, oder hatte er selbst über Abraham und die übrigen Auserwählten eine Herrschaft? Da doch von einer großen Kluft die Rede ist, die zwischen den Auserwählten und den Verdammten bestehe. Welches Recht auch konnte der Teufel auf den Besitz des Menschen haben, wenn nicht etwa weil er ihn durch Gottes Zulassung oder Auslieferung zum Quälen erhalten hatte? Könnte denn, wenn ein Knecht seinen Herrn verlassen und sich unter die Gewalt eines Andern begeben würde, der Herr ihn nicht mit Recht, wenn er wollte, wieder zurückfordern und holen? Auch würde ohne Zweifel, wenn ein Sclave seinen Mitsclaven verführen und seinem Herrn abtrünnig machen würde, vielmehr der Verführer als der

Verführte von seinem Herrn als der Schuldige betrachtet werden, und sicher wäre es ungerecht, daß Der, welcher einen Andern verführte, dadurch ein Vorrecht oder eine Macht über den Verführten erwürbe, da er vielmehr, wenn er vorher ein Recht auf ihn hatte, gerade um der Bosheit seiner Verführung willen dieses Recht zu verlieren verdiente. Wenn je Einer dem Andern aus seinen Mitknechten vorgesetzt werden, und eine Macht über ihn erlangen sollte, so sollte doch auf keinen Fall der Schlechtere den Vorzug haben, der gar keinen Grund zu einem Vorrechte hat, sondern es wäre eher vernunftgemäß, daß der Verführte an Dem, der ihm durch die Verführung schadete, ein Recht der Rache übte. Ueberdieß konnte der Teufel die Unsterblichkeit, die er dem Menschen im Uebertretungs-Falle versprach, nicht verleihen, um ihn hiedurch mit irgend einem Rechte festhalten zu können. Aus diesem Grunde scheint also hervorzugehen, daß der Teufel auf den Menschen, den er verführte, durch die Verführung kein Recht erwarb, außer, wie gesagt, vielleicht insoferne, als Gott denselben ihm als Kerkermeister und Peiniger zur Bestrafung übergab. Denn nur gegen seinen Herrn hatte Jener gesündiget, dem er den Gehorsam verweigerte. Wenn also sein Herr ihm die Sünde erlassen wollte, wie es auch an der Jungfrau Maria geschah, und Christus an Mehreren auch vor seinem Leiden gethan hat,... wenn der Herr auf diese Weise ohne Leiden dem sündigen Menschen verzeihen und zu seinem Peiniger sagen wollte: Ich will nicht, daß du ihn ferner strafest, wie konnte dann der Peiniger noch mit Recht ihn quälen, da er ja kein Recht dazu hatte, außer insofern der Herr es gestattete? Wenn also der Herr aufhörte, dieß zu gestatten, so blieb dem Peiniger kein Recht mehr, und wenn er darum gegen

den Herrn murren wollte, so sollte ihm sogleich geantwortet werden: Ist etwa dein Auge neidisch, weil ich gut bin? Der Herr hat dem Teufel nicht Unrecht gethan, da er aus der sündigen Masse ein reines Fleisch und einen von jeder Sünde unberührten Menschen annahm, der nicht durch seine Verdienste es erlangte, daß er ohne Sünde empfangen und geboren wurde und verharrte, sondern durch die Gnade des ihn annehmenden Herrn: hätte er nicht durch die nämliche Gnade auch die übrigen Menschen, wenn er ihnen die Sünden erlassen wollte, von den Strafen befreien können? Denn nach Vergebung der Sünden scheint auch kein Grund mehr vorhanden zur Strafe. Der also dem Menschen eine so große Gnade erwies, daß er ihn mit sich zu einer Person vereinte, konnte er ihm nicht auch die kleinere verleihen, indem er ihm die Sünden nachließ? Da also die göttliche Erbarmung durch einen bloßen Blick den Menschen vom Teufel hätte befreien können, welche Nothwendigkeit oder welcher Grund war vorhanden, daß um unserer Erlösung willen der Sohn Gottes nach Annahme des Fleisches so viele und so große Mühen, Schmach, Geißelung, Verspeiung und zuletzt den härtesten und schmählichsten Tod des Kreuzes ertrug? In welchem Sinne auch sagt der Apostel, daß wir gerechtfertigt und versöhnt werden mit Gott durch den Tod seines Sohnes, der doch gegen den Menschen um so mehr zürnen mußte, als die Menschen in der Kreuzigung seines Sohnes sich schwerer versündigten, denn in der Uebertretung seines ersten Gebotes im Paradiese durch den Genuß eines einzigen Apfels? Denn je mehr durch die Menschen die Sünden sich vervielfältigten, desto mehr that es noth, daß Gott für die Menschen geboren würde. Wenn nun jene Sünde Adam's so groß war, daß sie nur durch den Tod

Christi gesühnt werden konnte, welche Sühne wird jener an Christus begangene Mord selbst, so viele und so große gegen ihn und die Seinigen begangenen Frevel haben? Hat etwa der Tod des unschuldigen Sohnes Gott dem Vater so sehr gefallen, daß er durch ihn sich mit uns versöhnen ließ, die durch die Sünde an seinem Tode schuld waren? Konnte er jene leichtere Sünde nicht vergeben, wenn nicht die größere geschah, und nur durch Vermehrung des Bösen ein so großes Gut bewirken? Inwiefern auch sind wir durch den Tod des Sohnes Gottes gerechter geworden als vorher, so daß wir nun von den Strafen sollten befreit werden? Wem wurde ferner der Preis des Blutes zur Auslösung gegeben, wenn nicht Dem, in dessen Gewalt wir waren, nämlich Gott selbst, der uns seinem Peiniger übergeben hatte? Denn nicht die Schergen, sondern die Herrn ihrer Gefangenen bestimmen und empfangen das Lösegeld. Wie hat er endlich diese Gefangenen um Lösegeld freigelassen, wenn er selbst für ihre Entlassung dieses Lösegeld beitrieb und leistete? Wie grausam und unbillig aber scheint es zu sein, daß Jemand das Blut eines Unschuldigen verlange oder irgendwie ein Gefallen habe an seiner Ermordung, geschweige denn, daß Gott der Tod seines Sohnes so angenehm gewesen wäre, daß er durch ihn mit der ganzen Welt versöhnt wurde? Dieß und dergleichen scheint eine nicht leicht zu beantwortende Frage anzuregen, in Betreff nämlich unserer Erlösung oder Rechtfertigung durch den Tod unseres Herrn Jesu Christi. *)

Nachdem nun Abälard so hin und her gesprochen und so viele Einwürfe, die vom Gesichtspunkte eines flachen

*) Comment. Op. Ab. pag. 550—53.

Rationalismus aus gemacht werden könnten, zusammengestellt hat, sollte man meinen, er werde die Frage gründlich lösen und wenn auch nicht alle Einwürfe einzeln widerlegen, doch wenigstens im Allgemeinen eine solche Antwort geben, die doch einigermassen befriedigend und zur Beseitigung dieser Einwürfe dienlich wäre. Aber was sagt er? Hören wir seine Antwort! Uns aber scheint es, fährt er fort, wir seien insofern im Blute Christi gerechtfertigt und mit Gott versöhnt worden, als er durch diese außerordentliche Gnade, die er uns dadurch erwies, daß sein Sohn unsere Natur annahm, und in unserer Unterrichtung sowohl durch Wort als Beispiel bis zum Tode verharrte, uns noch inniger durch die Liebe an sich zog, damit durch eine so große Wohlthat der göttlichen Gnade entflammt, die wahre Liebe nun Nichts mehr um seinetwillen zu ertragen sich scheue. Daß diese Wohlthat zwar auch die alten Väter, welche im Glauben darauf harrten, zur höchsten Liebe Gottes entflammte, gleichwie die Menschen zur Zeit der Gnade, daran zweifeln wir nicht, da geschrieben steht: „Sowohl die vorausgingen als die nachfolgten, schrieen und riefen: Hosanna dem Sohne Davids.“ Aber gerechter, d. h. noch mehr den Herrn liebend wird Jeder nach dem Leiden Christi als vorher, weil die wirkliche gespendete Wohlthat mehr zur Liebe entzündet als die gehoffte. Unsere Erlösung ist also jene höchste, durch das Leiden Christi in uns erzeugte Liebe (illa summa in nobis per passionem Christi dilectio), welche nicht bloß von der Knechtschaft der Sünde befreit, sondern uns auch die wahre Freiheit der Kinder Gottes erwirbt, daß wir Alles erfüllen nicht so fast aus Furcht, als vielmehr aus Liebe zu ihm, der uns eine so große Gnade erwies, größer als welche, wie er selbst bezeugt, keine gefunden

werden kann. Eine größere Liebe, sagt er, hat Niemand, als daß er sein Leben gebe für seine Freunde (Joh. 15, 13.); und von ebendieser Liebe sagt er anderswo: Feuer bin ich gekommen auf die Erde zu werfen und was will ich, als daß es brenne? Diese wahre Freiheit der Liebe also unter den Menschen zu verbreiten, bezeugt er, sei er gekommen. Das hat auch der Apostel im Auge, wenn er im Folgenden sagt: Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unseren Herzen durch den heil. Geist, der uns gegeben ist ꝛc.; und wiederum: Es beweist aber Gott seine Liebe zu uns dadurch, daß Christus für uns gestorben ist ꝛc. (Rom. 5, 5 und 8.) *)

Das ist nun die ganze Antwort auf alle obigen Fragen. Es leuchtet aber von selbst ein, daß Das doch gewiß keine Lösung ist, und daß dadurch die Nothwendigkeit des Leidens und Todes Christi nichts weniger als erklärt wird, da ja nicht einmal gezeigt ist, warum denn Gott seine höchste Liebe gerade durch den Tod Christi beweisen mußte. Wenn Abälard meint, die Liebe, welche durch die Betrachtung des Leidens und Todes Christi im Herzen des Menschen entstehe, sei das Feuer, das die Sünden verzehre und die Kraft, die den Menschen rechtfertige und mit Gott versöhne, so könnte man ihn fragen, warum denn der heil. Geist, ohne den diese Liebe doch nicht zu Stande kommt, dieselbe nicht überhaupt auch ohne den Tod Christi wenigstens in allen nicht verstockten und seiner Einwirkung sich nicht verschließenden Gemüthern erzeugen könnte. Abälard verwirft die Ansicht, welche die Erlösung als eine Loskaufung des Menschen aus der Gewalt des Satans und das Blut Christi als den Lösepreis

---

*) Ab. op. p. 550. 553.

betrachtet, weil es ihm ebenso unstatthaft vorkommt, zu sagen, der Satan habe dieses Lösegeld empfangen, als Gott habe diesen Preis zuerst verlangt und dann sich selbst bezahlt. Aber die vermeintliche Ungereimtheit dieser Auffassung bestand eigentlich doch nur in der verkehrten Vorstellung, die sich Abälard davon machte, weil er allzu rationalistisch war, um das Geheimniß in seiner Tiefe zu erfassen. Wenn seine Ansicht irgendwie haltbar sein sollte, so mußte er nothwendig auch zeigen, daß der heil. Geist, der allerdings jene Liebe im Herzen entzündet, welche allein den Menschen rechtfertigt, mit Gott versöhnt und zum Kinde Gottes macht, höchstens als Geist der Prophezie und der Wunderkraft, aber nicht als Geist der Heiligung über die Menschen ausgegossen werden konnte ohne den Tod Christi. Dann aber hätte seine ganze Anschauung eine wesentliche Modifikation erlitten, weil er, wenn er auf diesem Wege die Nothwendigkeit des Todes Christi hätte nachweisen wollen, auch hättte zeigen müssen, warum denn der Geist der Heiligung nicht vor der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn gesendet werden konnte, und warum gerade dessen Tod das Mittel war, uns jenen zu verdienen. Hätte er aber, um dieses zu zeigen, hingewiesen auf die Verkehrtheit und Hartnäckigkeit der menschlichen Natur, welche auch in den bestgewillten Menschen der Liebesoffenbarung Gottes ein Hinderniß in den Weg legte, in Folge dessen die gehemmte Liebe Gottes nur als Zorneseifer und als Unwille über die menschliche Verderbtheit sich äußern konnte, so wäre er auch dem Begriff einer Befreiung des Menschen aus den finsteren Gewalten, die ihn gefangen hielten mit den eisernen Fesseln des Gesetzes der Sünde, und dem Begriff einer objektiven Sühne schon näher gekommen, und hätte

die tiefere Wahrheit, die der von ihm bestrittenen Anschauung zu Grunde liegt, nicht mehr verkennen können. Wenn der Tod Christi nicht nothwendig war zur Sühne im eigentlichen Sinne des Wortes, so war er auch nicht, und zwar noch weniger nothwendig, um jene höchste Liebe Gottes zu beweisen. Denn die Liebe, welche bewiesen werden soll, muß doch an und für sich schon vor dem Beweise vorhanden sein und zwar in ebenso hohem Grade, als sie in dem Beweise sich offenbart, und wenn die Liebe Gottes auch ohne den Beweis durch den Tod Christi schon so groß ist, so bedarf es doch gewiß wenigstens für Diejenigen, welche überhaupt kein verstocktes Herz haben und der Gnade des heil. Geistes nicht widerstehen, keines so drastischen Mittels, um sie zu überzeugen, daß die göttliche Liebe groß genug sei, ihnen ihre Sünden zu vergeben und die Furcht auszutreiben, welche nach Abälard die Menschen vor der Lieferung jenes Beweises der Liebe Gottes beherrschte und von Gott ferne hielt; für die Andern aber ist auch dieses Mittel nicht hinreichend. Wenn die Menschen früher nur darum Gott nicht liebten oder nicht lieben konnten mit jener Liebe, die gerecht macht, weil die Furcht sie gefangen hielt, so ist ja eben diese Furcht schon ein Beweis, daß sie von einer Macht beherrscht waren, von der sie sich selber nicht losmachen konnten, und dann kommen wir wieder auf den Begriff der Loskaufung und Sühne.

Jedenfalls also ist Abälard's Erklärung sehr oberflächlich und unzureichend. Doch vielleicht hatte er allerdings das Rechte im Sinne und hatte nur im Commentare nicht Zeit, seine Ansicht vollständig zu entwickeln. Er selbst fühlt, daß er hier zu wenig sage und verweist daher auf seine Theologie, wo er das Fehlende noch weiter ausführen

werde. *) Dort bespricht er nun zwar auch dieselbe Frage, aber ebenfalls nur im Vorübergehen. Indem er nämlich die Ansicht aufstellt, daß, obwohl dieselbe Wesenheit, welche Vater, Sohn und heil. Geist ist, sich incarnirt habe, die Incarnation doch mit gutem Grunde nur dem Sohne zugeschrieben werde, um anzuzeigen, daß durch diese Fleischwerdung den fleischlichen Menschen das Licht der göttlichen Weisheit aufgeleuchtet habe, fährt er fort: Die Weisheit Gottes habe sich incarnirt, heißt also ebensoviel als, Gott habe sich darum incarnirt, um uns in der Lehre der Gerechtigkeit zu unterweisen sowohl durch seine Predigt als auch durch das Beispiel seines leiblichen Umganges.... Darum hat die Weisheit selber sich incarnirt, damit durch ihre Erleuchtung die Kenntniß der wahren Weisheit in uns wohne. Denn in dem Fleische, das er annahm, hat er uns, wie gesagt, sowohl durch den Wandel seines Lebens und durch das Leiden seines Todes, als durch die Herrlichkeit seiner Auferstehung und Himmelfahrt vollkommen unterrichtet und belehrt. Durch sein Sterben nämlich lehrte er uns, wie sehr er uns geliebt habe, und gab uns eben dadurch ein Beispiel, bis zum Tode für ihn zu kämpfen, wie der Apostel Petrus (I. 2, 21.) sagt: Christus hat für uns gelitten, Euch ein Beispiel hinterlassend, daß ihr seinen Fußstapfen folget. Durch seine Auferstehung aber predigte er thatsächlich das Leben der

*) Quae quidem, sagt er nach dem zuletzt angeführten Ausspruche des Apostels, plenius suo loco exponemus. Nunc autem succincte, quantum ad expositionis brevitatem attinet, de modo nostrae redemptionis quod videtur nobis sufficiat. Si qua vero desunt perfectioni, theologiae nostrae tractatui reservamus. Op. Ab. pag. 553.

Unsterblichkeit; durch die Himmelfahrt endlich lehrte er, daß auch wir seine Streiter dahin gezogen werden sollen, wo in unserem Könige unsere Substanz bereits herrscht, und daß die Glieder immer im Geiste dort wohnen sollen, wohin unser Haupt bereits vorangegangen ist. Da also der Herr bei Allem, was er im Fleische that, unsere Belehrung beabsichtigte, heißt es mit Recht, daß nur die Weisheit sich incarnirt und uns im Fleische jenes vorgestellt habe, weil er Alles deßwegen gethan hat, um uns die wahre Weisheit zu lehren, welche zum Heile hinreichend wäre. Und wenn er auch in einigen Wundern oder andern Thaten seine Macht erwies, so lag doch überall die Absicht der Belehrung zu Grunde, um uns auch durch Thaten mittelst seiner Macht zur Annahme des Glaubens zu unterweisen. Denn zuerst mußte der Mensch, der glauben oder handeln sollte, belehrt und dann zur Liebe des Erkannten gezogen werden. Das aber, was der Herr im Fleische that, bezieht sich auf die Belehrung; auf die Gluth der Liebe hingegen jene Eingießung des Geistes, welche am Pfingsttage im Feuer über die Jünger kam.*)

Dieselbe Anschauung finden wir auch in der Epitome ausgesprochen. Die größte der göttlichen Wohlthaten, heißt es dort, ist die, daß die Weisheit durch die Annahme des Fleisches von der Jungfrau uns mit ihrem Lichte erleuchtete und uns seine Liebe bewies ... denn aus Liebe, um uns aus dem Joche der Sünde loszumachen, nahm er Fleisch an. Von wem er uns aber erlöst habe und wie jene Erlösung geschehen sei, das muß genau untersucht werden. Einige sagen, daß wir von der Gewalt

*) Theol. christ. Martene p. 1307 u. 8.

des Teufels erlöst wurden, der den Menschen dadurch, daß er ihn täuschte, sich unterwarf, und eine Gewalt über ihn erlangte, die er vorher nicht gehabt hatte. Und darum wurde, wie sie sagen, der Sohn Gottes gesendet, um, obwohl er ihm den Menschen mit Gewalt entreißen konnte, vielmehr Gerechtigkeit und Demuth gegen ihn in Anwendung zu bringen. Denn sonst schiene er ihm Unrecht zu thun, da derselbe den Menschen, welcher sich ihm zum Sclaven gemacht hatte, mit Recht besaß. Ich aber sage im Gegentheil, und beweise es mit einem unwidersprechlichen Grunde, der Teufel habe kein Recht auf den Menschen gehabt. Denn Derjenige, der ihn durch Täuschung von der Unterwürfigkeit unter seinen Herrn entfremdete, durfte dadurch keine Macht über ihn erhalten, vielmehr mußte er sie, wenn er vorher eine hatte, verlieren. Denn wer die ihm anvertraute Gewalt mißbraucht, muß das Vorrecht derselben verlieren. Wenn z. B. ein Herr drei Sclaven hätte und einem davon ein Vorrecht über die andern einräumen würde, und Jener würde versuchen, sie der Botmäßigkeit des Herrn zu entziehen, so würde er vom Herrn keine Gewalt über sie erlangen, sondern die vorher eingeräumte um seiner Bosheit willen verlieren. Es ist aber noch ein anderer Grund, warum er kein Recht auf ihn hatte, weil Jener sich ihm nicht zum Knechte machen konnte. Denn wenn auch ein Knecht seinem Herrn entläuft, so kann er sich doch nicht mit Recht einem Andern als Knecht hingeben. Wenn also ein Knecht sich nicht selbst emancipiren kann, der Mensch aber dieses gethan hat, so ist klar, daß der Mensch nicht unter der Gewalt des Teufels war, und auch nicht aus seiner Knechtschaft befreit wurde. Es kam also der Sohn Gottes, nicht um den Menschen aus der

Gewalt des Teufels zu erlösen, da ja auch der Teufel kein Lösegeld dafür annehmen und nie wollen würde, daß er mit Gott versöhnt werde, sondern um ihn, seine Liebe ihm einflößend, von der Knechtschaft der Sünde zu erlösen, dadurch daß er sich selbst als Lösepreis und reines Opfer dem Vater darbot und bezahlte. Das konnte er freilich auch auf manche andere Weise thun, aber auf keine so entsprechende. In welchem Sinne jedoch diese Möglichkeit zu nehmen sei, ist, wie ich glaube, schon hinlänglich bestimmt worden. Denn wenn es auch an und für sich hinreichen würde, uns in irgend einer Weise wohl zu thun, so geziemt es sich doch für Den, der im höchsten Grade gut ist, es nur auf die bestmögliche Weise zu thun. Aber auf keine bessere oder auch nur ebenso gute Weise konnte jene Erlösung geschehen, als wenn der Sohn Gottes Mensch wurde. Da nämlich der Mensch von der Sünde befreit werden sollte, war es nöthig, daß eine Predigt mit Worten und Vollbringung von Werken (Lehre und Beispiel — verbis praedicatio et operum exhibitio) geschah. Das aber konnte nicht so entsprechend geschehen, außer wenn der Mensch gewordene Sohn Gottes die Menschen unterrichtete. Denn so wurde sowohl der Mensch besser als auch der Schmerz des Teufels um so größer, denn je besser er den Menschen sieht, desto mehr empfindet er Neid, und je mehr er Neid empfindet, desto mehr muß er gestraft werden. Ein anderer triftiger Grund ist die Demuth. Denn wenn die Martyrer das Beispiel des Todes Christi nicht gehabt hätten, so hätten sie geglaubt, durch ihren Tod das Höchste, was man sich denken könnte, für Gott zu thun, und es wäre daher keine so große Demuth. Aber sie sehen Christum, der Alles in seiner Hand hatte, alle Arten von Schmach erdulden und

das Schwerste leiden — mit diesem Leiden verglichen, werden alle Qualen der Martyrer gleichsam keine zu sein scheinen, und darum kann Niemand im Leiden sich mit ihm vergleichen. Und das Alles ist offenbar darum geschehen, um zu zeigen, welch große Liebe er zum Menschen habe, und um auch den Menschen mehr zur Liebe gegen ihn zu entzünden. ... Das also, fügt Abälard schließlich noch bei, ist der bestimmte und eigentliche Grund der Erlösung, wie ihn auch der Apostel im Briefe an die Römer und Christus im Evangelium gelehrt haben. *)

Das bisher Angeführte scheint uns die eigentliche Ansicht Abälard's über die Bedeutung der Erlösung klar und bestimmt genug zu bezeichnen. Offenbar mißkennt er den objektiven Charakter des Erlösungswerkes, die eigentliche Bedeutung des Opfers und der satisfactio vicaria, und verwechselt die Erlösung geradezu mit der Heiligung, indem er die Rechtfertigung nur subjektiv faßt. Er gebraucht zwar hie und da im Widerspruche mit sich selbst die Ausdrücke Opfer und Lösegeld, aber es ist klar, daß er mit diesen Worten nicht den gewöhnlichen Begriff verbinden kann, und er erklärt in der That selbst ausdrücklich, daß das nur bildlich zu nehmen sei. **) Dieser ganze Mißverstand aber hängt auf der einen Seite mit seinem abstrakten unlebendigen Gottesbegriff und auf der andern mit seiner Mißkennung des faktischen Zustandes der menschlichen Natur zusammen. Denn da er die Eigenschaften Gottes nur in ihrer Identität mit dem göttlichen Wesen betrachtet und gar nicht daran denkt, daß sie in ihrem lebendigen Verhältnisse zur Welt nicht bloß dem Namen

*) Epitome cap. XXIII.

**) Epit. c. XXIII. Translative tamen pretium nuncupatur.

nach und auch nicht bloß virtuell, sondern wirklich von einander sich unterscheiden und daher die Gerechtigkeit Gottes wenn auch nicht im Wesen, aber doch in der Wirklichkeit etwas ganz Anderes sei als seine Liebe, so hat er auch keinen Begriff vom Zorne Gottes im eigentlichen Sinne des Wortes und von einer Spannung, die zwischen jenen beiden Eigenschaften durch die Sünde wenigstens in ihrer Beziehung zur Welt eingetreten ist, so daß von einer Versöhnung des Menschen mit Gott gar keine Rede sein konnte, wenn nicht zuerst Gott mit dem Menschen versöhnt und jene Spannung aufgehoben und die Scheidewand niedergerissen wurde durch jene That der erlösenden Liebe Christi, die allerdings ein Opfer und im buchstäblichen Sinne ein Lösegeld war, das die göttliche Liebe sich selbst, d. h. ihrer eigenen Heiligkeit und Gerechtigkeit bezahlte. Ebendarum konnte auch Abälard das Wort des Apostels: Gott war in Christo, und versöhnte die Welt mit ihm selbst (II. Cor. 5, 19.), unmöglich verstehen. Wie er aber einerseits aus Mangel einer lebendigen Auffassung der göttlichen Eigenschaften die Forderung der göttlichen Gerechtigkeit nicht begriff, welche Genugthuung verlangte, und zwar natürlich von einem Unschuldigen, weil ein Schuldiger sie ohnedem nicht leisten konnte, so begriff er auch auf der andern Seite in Folge seiner abstrakten Auffassung der menschlichen Willensfreiheit das Bedürfniß der menschlichen Natur nicht, weil ihm das Verständniß des lebendigen Wechselverhältnisses zwischen der Natur des Menschen und seiner Freiheit, und ebenso auch des geheimnißvollen Zusammenhanges zwischen dem individuellen und dem Gattungsleben mangelte. Darum konnte er nicht begreifen, daß, wenn auch die Freiheit des Individuums in abstrakter Hinsicht vor der

persönlichen Willensentscheidung noch undeterminirt und insofern schuldlos ist, doch schon vor dieser Entscheidung eine sündige Naturbestimmtheit und somit auch eine Verkehrtheit des natürlichen Willens in dem Individuum vorhanden sein kann, an der es zwar nicht selber schuld ist, die aber doch auf ihm lastet als eine geerbte Schuld, die es nicht selber abwälzen kann, so daß also jedes menschliche Individuum nolens volens auch an der auf der ganzen Gattung lastenden Schuld Theil nimmt, einfach deßwegen, weil es an der menschlichen Natur Theil nimmt. Und eben darum weil es eine, so zu sagen, unverschuldete Schuld gibt, ist auch eine Erlösung und satisfactio vicaria möglich, wo die Unschuld die Schuld trägt. Freilich aber kann man die göttliche Weisheit und Gerechtigkeit, die einer solchen Veranstaltung zu Grunde liegt, nicht erkennen, wenn man nicht einsieht, daß das Theilnehmenlassen der Unschuld an der Schuld der Schuldigen nur deßwegen geschehe, damit auch die Schuldigen von der Schuld befreit werden. Daß die Sünde erblich ist, ist eine Wohlthat, weil, wenn sie bloß persönlich bliebe, der Schuldbeladene unerlösbar wäre. Ohne Erbsünde gäbe es also auch keine Erlösung, eine Wahrheit, die man freilich nur dann richtig verstehen kann, wenn man auch einsieht, daß allerdings eine Vererbung der Sünde sich mit der göttlichen Gerechtigkeit nicht vereinbaren ließe, außer mit Rücksicht auf den Rathschluß der Erlösung, weßhalb man auf der andern Seite auch zugeben muß, ohne Erlösung gäbe es auch keine Erbsünde, weil Gott eine Vererbung nicht zulassen konnte, wenn nicht zum Voraus schon die Erlösung beschlossen war. Allein bis zur Einsicht in die Höhe und Tiefe dieses Mysteriums reichte der rationalistische Verstand Abälard's nicht; er

dringt nicht vor bis zum Grunde der Sache, er redet immer nur außen herum und kann darum die Lösung nicht finden. Er verstand die Bedeutung des Erlösungswerkes nicht, weil er das Geheimniß der Erbsünde nicht verstand. Darum konnte er auch das Geheimniß der Gnadenwahl und das Verhältniß des freien Willens zur Prädestination und zur Gnade im Allgemeinen nicht richtig verstehen, wie wir später noch sehen werden. Darum begriff er auch die objektiven Charakter der Sakramente und die Nothwendigkeit der Kindertaufe nicht, und wollte das Heil des einzelnen Menschen bloß von seinem subjektiven Glauben, von seinem guten Willen und seiner Liebe abhängen lassen. Namentlich tritt das Nichtverständniß dieser Geheimnisse recht augenfällig zu Tage, wo es sich um die Erklärung der absoluten Nothwendigkeit der Taufe handelte. Die Lehre von der Nothwendigkeit der Kindertaufe konnte Abälard unmöglich organisch mit seiner Anschauungsweise vereinigen. Weil sie aber doch einmal dogmatisch festgestellt war, und er sich doch scheute, das Dogma, obwohl er es nicht begriff, direkt anzugreifen und es auch nicht ganz mit Stillschweigen übergehen konnte, so mußte er natürlich bei der Erklärung desselben in die sonderbarsten Widersprüche gerathen und die wunderlichsten Behauptungen aufstellen, die mehr die Größe seiner Verlegenheit als die Schärfe seines Verstandes beweisen, und seinem gepriesenen Scharfsinne wenig Ehre machen, wenn sie anders aufrichtig gemeint sind. Denn der dogmatische Lehrsatz von der Nothwendigkeit der Taufe paßt zu seinem System gerade wie ein neuer Fleck auf ein altes Kleid, wie ihm denn überhaupt manchmal irgend eine dogmatische Bestimmung die Löcher seines Systems verhüllen soll, wodurch aber der Riß nur noch ärger wird

(Marc. 2, 21.). So macht er z. B. zu der Stelle: „Wir halten dafür, daß der Mensch gerecht werde durch den Glauben ohne die Werke des Gesetzes" (Rom. 3, 28.), die Bemerkung, das Gesetz des Glaubens sei die Liebe, die aus dem Glauben an unsere Rettung durch Christus entspringe, denn, fährt er fort, auch bevor Jemand getauft wird, wenn er bereits glaubt und liebt wie Abraham und der noch nicht getaufte Cornelius, und seine Sünden wahrhaft bereut wie der Zöllner im Tempel, nehme ich keinen Anstand, ihn gerecht zu nennen. Daher sagen wir auch von Jeremias und Johannes, daß sie vom Mutterleib' an geheiligt waren, da sie dort schon durch eine besondere Erleuchtung den Herrn erkannten und liebten,*) wiewohl sie erst noch die Beschneidung empfangen mußten, die damals die Stelle der Taufe einnahm. Warum also, wird man sagen, mußten Solche in der Folge noch beschnitten und getauft werden, die schon vorher gerecht waren durch ihren Glauben und ihre Liebe, und die, wenn sie damals gestorben wären, hätten selig werden müssen? Denn Niemand kann gerecht, d. h. die Liebe habend, sterben und verdammt werden; und doch kann auch Niemand, nachdem einmal das Gebot über die Taufe gegeben ist, ohne die Taufe oder das Martyrium selig werden. Nun kann er aber, während er bereits die Liebe hatte, noch vor der Taufe oder dem Martyrium sterben, also zu einer Zeit, wo er zugleich selig und verdammt werden mußte.

*) Eine sonderbare Auffassung, diesen beiden Männern, in Folge der von ihnen ausgesagten göttlichen Vorbestimmung und schon im Mutterleibe geschehenen Weihung zu Propheten, auch schon vor der Geburt nicht bloß Selbstbewußtsein, sondern auch aktuelle Erkenntniß und Liebe Gottes zuzuschreiben.

Diesen Einwurf glaubt Abälard einfach dadurch widerlegen zu können, daß er sagt, ein Jeder, der den Herrn bereits aufrichtig um seiner selbst willen liebe, sei zum Leben prädestinirt und dürfe nicht vom Tode übereilt werden, bevor ihm der Herr entweder durch die Predigt oder durch den heil. Geist offenbare, was ihm bezüglich der Sakramente nöthig sei, und ihm überdieß Gelegenheit gebe, sie zu empfangen. Den Einwurf aber, fährt er fort, ein Solcher befinde sich denn doch einmal in einer Zeit, wo er, wenn er sterben würde, zugleich selig und verdammt werden sollte, könnte man ja in Bezug auf Jeden machen, der eine schwere Sünde begeht, während er doch zum Leben prädestinirt ist, wie David. Wenn aber ein Solcher allerdings einmal in einer Zeit ist, wo er unglückselig sterben müßte, und so lange er einen freien Willen hat, jederzeit so sterben könnte, so ist er doch nie in einer Zeit, wo er selig und unselig zugleich sterben muß. Und so befindet sich auch Der, welcher die Liebe hat schon vor der Taufe und dadurch gerecht ist, nie in einer Zeit, wo er zugleich selig und verdammt werden sollte, obwohl zu verschiedenen Zeiten Beides möglich wäre. Denn der die Liebe hat vor der Taufe, könnte ja an und für sich diese Liebe auch nicht haben, und insofern allerdings verdammt werden, wenn er stürbe, so gut als Einer, der getauft ist und dadurch selig wird, möglicher Weise auch vor der Taufe sterben könnte. Verbindet man aber Beides und sagt, es könne Einer sterben, zugleich die Liebe habend und nicht getauft seiend, so ist das ebenso falsch, als wenn man sagen würde, es könne Einer als Ehebrecher und Prädestinirter sterben. Es ist aber ebenso nothwendig, daß, wer prädestinirt ist, gut handle, um selig zu werden, wie daß Der, welcher bereits

durch den Glauben und die Liebe gerecht ist, sich taufen lasse *) wegen des ausdrücklichen Gebotes des Herrn und wegen des Beharrens in der Gerechtigkeit. Denn wenn Der, welcher die Liebe hat vor der Taufe, sterben würde ohne die Taufe zu empfangen, so würde er eben nicht in der Liebe beharren. Wie wir aber Jemanden schon vor der Taufe durch den Glauben d. h. die Liebe gerecht nennen, wiewohl ihm in der Taufe die Sünden, d. h. die Strafe dafür noch nicht gänzlich nachgelassen sind, so nennen wir auch nach der Taufe die Kinder, wiewohl sie bereits Nachlassung der Sünden empfangen haben, doch noch nicht gerecht, wenn sie auch rein sind vor Gott, da sie der Liebe und Gerechtigkeit noch nicht fähig sein und noch keine Verdienste haben können. Wenn aber Solche in dieser Unwissenheit sterben, so entsteht, sobald sie anfangen, den Leib zu verlassen, und die ihnen durch Gottes Barmherzigkeit bereitete Herrlichkeit sehen, zugleich mit der Unterscheidung die Liebe Gottes in ihnen. Damit also Keiner aus den Juden uns oder vielmehr dem Apostel entgegnen könne, daß auch wir durch ein Gesetz äußerer Werke, wie z. B. der Taufe gerechtfertigt werden, so möge es genügen, dieses über unsere und aller Menschen

---

*) Das lateinische baptizari ist hier sehr zweideutig. Denn es kann nicht bloß heißen, der durch die Liebe Gerechte muß sich noch taufen lassen, wenn er nicht eben durch Vernachläßigung des Gebotes die Liebe verlieren soll, sondern es kann auch heißen, einen Solchen lasse Gott nicht sterben, bevor er getauft wird. Und ebenso ist auch die Behauptung, ein Prädestinirter müsse gut handeln, zweideutig, oder gar eine bloße Tautologie, und dann ist das Argument Abälard's freilich richtig, weil es eben nur eine Formel ist.

Rechtfertigung bemerkt zu haben, die in der Liebe besteht, auch bevor man die Sakramente empfängt. *)

Wir sehen auch hier wieder, wie Abälard den objektiven Charakter des Sakraments verkennt und die objektive Rechtfertigung, die als solche jedem menschlichen Werke vorausgeht und ein reiner Akt der göttlichen Gnade ist, von der subjektiven Heiligung, die entweder erst nach jener Rechtfertigung oder höchstens als Vorbereitung vor dem Empfang der Gnade selber beginnen kann, nicht zu unterscheiden weiß, weil er aus Mangel an Erkenntniß der angebornen Verkehrtheit des menschlichen Willens auch nicht einsieht, daß es in erster Instanz nicht auf den guten Willen des Menschen, der eben von Natur aus positiv zum Bösen geneigt und nicht bloß undeterminirt ist, sondern auf den Willen des berufenden Gottes ankomme. Er streift zwar an der Wahrheit vorbei, wenn er bei Erklärung der Stelle: „Dem Abraham wurde sein Glaube zur Gerechtigkeit gerechnet, als er noch unbeschnitten war, und dann empfing er das Zeichen der Beschneidung zur Bekräftigung der Gerechtigkeit des Glaubens“ (Rom. 4, 11.) den möglichen Einwurf, warum denn Abraham noch zum Ueberfluß die Beschneidung erhalten habe, wenn er doch schon vorher gerechtfertigt gewesen sei, und in ihr Nichts von Rechtfertigung empfangen habe, dahin beantwortet, daß derselbe dem Apostel zufolge dieses äußere Zeichen nicht zur Rechtfertigung, sondern zur Bekräftigung und zum Beweise (ad sanctificationem et ostensionem) der Gerechtigkeit, die er im Geiste schon vorher hatte, empfangen habe **): ein Gedanke, womit der Sinn verbunden

*) Comment. pag. 554 — 56.

**) Ibidem pag. 560 — 61.

werden könnte, daß der subjektive Glaube an sich noch nicht rechtfertigend war, wenn nicht die sanctificatio, die Anrechnung von Seite Gottes, dazu kam, die eine reine Gnadensache war. Allein daß Abälard an das nicht dachte, ist klar. Auch sagt er, indem er gleich darauf von der Kraft und dem Sakramente der Beschneidung redet, und gestützt auf Augustin diese mit der Taufe in Parallele stellt, recht schön: „Wiewohl die Beschneidung bei den Alten dieselbe Kraft in Bezug auf die Sündenvergebung hatte, wie jetzt die Taufe, so gehen doch jetzt die, welche unmittelbar nach der Taufe sterben, unmittelbar in's Himmelreich ein, was damals nicht der Fall war, weil das Opfer noch nicht dargebracht war, in der Vergießung nämlich des Blutes Christi, gleichwie auch Die, welche mit der Taufe Christi getauft allenfalls noch vor seinem Leiden starben, noch nicht Zutritt haben konnten zur Pforte des Himmels." Aber obwohl er hier den Unterschied zwischen der Beschneidung und Taufe richtig erfaßt, so erfaßt er doch das eigentliche Wesen Beider nicht, weil er die wesentliche Bedeutung des Opfers Christi hier zwar andeutet, aber im Grunde doch nicht versteht. Daß der subjektive Glaube an und für sich den Menschen noch nicht gerecht mache vor Gott, wenn nicht ein objektiv göttlicher Rechtfertigungsakt entweder vorausgehend oder nachfolgend zu dem menschlichen Akte hinzukommt, ist ihm nicht klar geworden. Darum kann er auch das absolute Gebot und die unbedingte Nothwendigkeit sowohl der Beschneidung als der Taufe mit seiner Anschauung nicht zusammenreimen und erklären, und sieht sich deßhalb genöthigt, zu einem unerforschlichen Rathschluß seine Zuflucht zu nehmen, was bei ihm um so auffallender und inconsequenter ist, da er sonst Alles klar gemacht haben will. Er wirft nämlich die

Frage auf,*) ob im alten Bunde die Kinder, welche vor der Beschneidung starben, verdammt wurden, da sie doch dem Gesetze zufolge auch nicht vor dem achten Tage durften beschnitten werden. Das göttliche Urtheil bei der Verdammung Solcher, meint er, scheint grausam, da Gott ihre Beschneidung anordnete und sie doch nicht zuließ, während sie noch möglich war. Aber, entgegnet er, dasselbe ist ja auch bei der Institution der Taufe der Fall, indem Manche bloß wegen Mangel an Wasser die Taufe nicht empfangen, die der Herr nur im Wasser angeordnet hat, und doch ist es ausgemacht, daß sie, wenn auch sie selbst oder Andere für sie danach begehren, nicht selig werden können, außer durch das Martyrium. Allein indem wir der göttlichen Providenz jede Anordnung Gottes anheimstellen, der allein weiß, warum er Diesen erwählt und Jenen verwirft, wollen wir unwandelbar an der Autorität der Schrift festhalten, die er selbst gegeben hat, und daher auch nicht verwegener Weise behaupten, daß zur Zeit der Beschneidung irgend welche aus Abraham's Samen, die ohne dieselbe starben, selig wurden, wenn sie nicht etwa für den Herrn getödtet wurden, wie die unschuldigen Kinder; wohlgemerkt aus Abraham's Samen, denn manche unbeschnittene Gläubige sind auch nach Einführung der Beschneidung durch das Naturgesetz selig geworden, wie Job und Andere, weil diese durch das Gesetz nicht gebunden waren.

Wir sehen hieraus, wie Abälard, obwohl oder vielmehr gerade weil er die objektive Bedeutung des Sakraments der Taufe nicht gründlich begriff, auf der andern Seite, um nicht gegen die Autorität der Schrift zu verstoßen, den objektiven Charakter desselben wieder in recht

---

*) Commentar, pag. 564.

äußerlich mechanischem Sinne zu fassen und zu übertreiben genöthigt ist, indem er durch die ausweichende Antwort, Gott allein wisse, warum er Diesen erwähle und Jenen verwerfe, die Auserwählung und Verdammung bloß vom göttlichen Willen abhängig zu machen scheint, als wenn es immer durch unmittelbare göttliche Veranstaltung geschähe, daß Jemand die Taufe empfängt oder nicht, oder als wenn, was für uns ein unbedingtes Gebot ist, nämlich der Empfang der Taufe, auch für Gott ein Gesetz wäre, wovon er selber nicht Umgang nehmen könnte. Alle diese Ansichten und Aussprüche aber hängen auf's Innigste zusammen mit seiner Verkennung der wahren Bedeutung und Wirkung des Opfers Christi, bezüglich deren er nur hie und da das Wahre trifft und sagt, jedoch mehr in Folge einer Reminiscenz aus der heiligen Schrift als in Folge wirklichen inneren Verständnisses. Denn auch da, wo er der Wahrheit auf der Spur zu sein scheint und etwas Richtiges sagt, tritt plötzlich seine falsche Grundanschauung wieder hervor. So bemerkt er z. B. zur Stelle: „Christus ist dahingegeben worden wegen unserer Sünden und auferstanden wegen unserer Rechtfertigung“ (Rom. 4, 25.): In doppeltem Sinne ist er wegen unserer Sünden gestorben, einmal weil wir verbrochen haben, weßwegen er sterben mußte, und eine Sünde begingen, deren Strafe er duldete, und dann um durch seinen Tod unsere Sünden hinwegzunehmen, d. h. die Strafe dafür aufzuheben durch das Lösegeld seines Todes und die Erweisung einer so großen Gnade, wodurch er unsere Herzen von dem Willen zu sündigen abziehen und zu seiner höchsten Liebe hinwenden wollte. Und er erstand wegen unserer Rechtfertigung, d. h. wegen der Beharrlichkeit in der Gerechtigkeit, welche gerecht macht; denn gerecht wird nicht genannt,

wer irgend einmal gerecht handelt, sondern wer das in der Gewohnheit hat. Wenn es also heißt, er erstand wegen unserer Rechtfertigung, so ist das so viel als, um uns durch die Hoffnung der Glorie der Auferstehung, die er uns an sich selber darstellte, in gerechten Werken beharrlich zu machen. *) Auch hier, wo Abälard doch deutlich zu sagen scheint, Christus habe durch den Preis seines Todes unsere Sünden getilgt, tritt doch gleich wieder der Grundgedanke hervor, der Tod Christi sei nicht so fast ein Opfer der Versöhnung von objektiv unendlichem Werthe, als vielmehr ein Beweis seiner unendlichen Liebe den er lieferte, um uns von der Sünde abzuziehen und zur Gegenliebe zu entzünden, worin dann unsere Rechtfertigung bestehe. Und in dieser Anschauung bleibt sich Abälard durchaus consequent, auch da, wo er am ehesten zur Erkenntniß der Verkehrtheit derselben hätte gelangen sollen, bei der Stelle nämlich, wo der Apostel selbst, die objektiven Wirkungen der Erbsünde und der Erlösung gegenüberstellend, zwischen Adam und Christus eine Parallele zieht und durch alle Beziehungen durchführt. Hier mußte er den Tod Christi zunächst als ein Versöhnungsopfer für die allgemeine Schuld, die auch ohne persönliche Versündigung als ein Gesetz der Sünde auf der menschlichen Natur lastet, betrachten lernen, als ein Opfer, auf dessen Grund hin erst durch Theilhaftmachung und Uebertragung der Früchte desselben mittelst des heil. Geistes eine Rechtfertigung im subjektiven Sinne, eine persönliche Gerechtigkeit und Heiligkeit des Einzelnen durch Einpflanzung der Liebe des heil. Geistes möglich war. Allein gerade hier zeigt sich der Grundfehler Abälard's erst recht deutlich in

*) Comment. pag. 582—83.

seiner der pelagianischen Betrachtungsweise sich nähernden Auffassung der Erbsünde. Er redet zwar auch hier wieder von einer durch den Tod Christi erfolgten Versöhnung mit Gott, der uns vorher als Feinde betrachtete, *) von einer von Adam auf alle Menschen übergegangenen Erbsünde, von einer angebornen bösen Begierlichkeit, von einer fleischlichen Geburt, deren Vater Adam, und einer geistigen Wiedergeburt, deren Vater Christus sei, von einer Verdammungswürdigkeit auch der durch die Taufe noch nicht wiedergebornen Kinder. **) Aber das sind lauter Worte, die er dem Apostel nachspricht, ohne die wahre und tiefe Bedeutung derselben gehörig zu verstehen und gründlich zu würdigen. Von der an und für sich allerdings richtigen Voraussetzung ausgehend, daß ohne persönliche Uebertretung auch keine wirkliche Sünde und Schuld im eigentlichen Sinne vorhanden sein könne, betrachtet er die Erbsünde immer nur als eine um der Sünde Adam's willen über alle Menschen verhängte Strafe, von der uns Christus befreite (obwohl er uns überdieß auch noch die Vergebung eigener Sünden erwarb), ***) als eine Strafe, die Gott verhängte, damit wir uns um so mehr der eigenen Sünden enthalten, wenn wir sehen, daß Gott uns sogar wegen fremder züchtige. Aber abgesehen davon, daß damit die Sache nicht bloß nicht erklärt, sondern nur noch unerklärlicher gemacht, die Schwierigkeit nicht bloß nicht gelöst, sondern noch mehr gesteigert wird, weil eine Stafe, die keinen andern Grund hätte, als den von Abälard angegebenen, zum mindesten gerade so ungerecht

---

*) Comment. pag. 585.

**) Ibidem pag. 586—87.

***) Ibidem pag. 588.

wäre, als die Aufbürdung und Zurechnung einer fremden Schuld, abgesehen davon wird durch eine solche Auffassung die thatsächliche Corruption der menschlichen Natur völlig in Abrede gestellt, und gänzlich übersehen, daß der Mensch, so wie er jetzt von Natur aus ist, sich wirklich in einem Zustande befindet, der der göttlichen Idee widerspricht, und auf den als einen nicht sein sollenden Gott folglich nur mit Unwillen herabsehen kann, mag dieser Zustand herkommen, wo er wolle.

Doch wir wollen den Abälard seine Ansicht über die Erbsünde und ihr Verhältniß zur Erlösung, dieses noch ungelöste Problem, wie er sagt, selber näher entwickeln lassen, wie er sie gerade bei dieser Stelle eingehend auseinandersetzt. Nun müssen wir, sagt er, auf jene alte Klage des menschlichen Geschlechtes kommen und auf die noch ungelöste Frage von der Erbsünde, *) von welcher der Apostel bemerkt, daß sie vom ersten Stammvater auf die Nachkommen übergehe, und sie, so gut wir können, zu lösen suchen. Zuerst also ist die Frage, was wir unter der Erbsünde verstehen, mit welcher alle Menschen geboren werden; sodann mit welchem Rechte für die Sünde des Vaters der unschuldige Sohn bei Gott dem barmherzigsten Richter als schuldig betrachtet werde, was doch selbst bei weltlichen Richtern nicht gebilligt würde, und mit welchem Rechte Das, wovon wir glauben, daß es Dem, der es beging, bereits nachgelassen oder bei den Uebrigen

---

*) Comment. pag. 591. ad illam veterem humani generis querelam et interminatam quaestionem, ein Ausdruck, den Abälard schon oben bei der Frage um die Vereinbarung der menschlichen Freiheit und der Unveränderlichkeit der göttlichen Providenz gebrauchte.

durch die Taufe getilgt sei, an den Kindern gestraft werde, die in die Sünde noch gar nicht einwilligen konnten und so eine fremde Sünde Diejenigen verdammungswürdig mache, die keine eigene haben, und mehr die Ungerechtigkeit des Stammvaters als die vielleicht noch schwereren ihrer wirklichen Eltern die Ursache ihrer Verdammung sei. Wie grausam ist es doch und unangemessen der höchsten Güte Gottes, der die Seelen eher zu retten als zu verderben wünscht, um der Sünde des Vaters willen den Sohn zu verdammen, den allerdings seine Gerechtigkeit um der eigenen Sünde willen nicht retten sollte!

Nach Aufstellung dieser Einwürfe geht Abälard auf die Beantwortung der Frage selbst über. Das Wort Sünde, sagt er, nimmt die heil. Schrift in verschiedenem Sinne, einmal buchstäblich für die Schuld der Seele und Verachtung Gottes, d. h. für den bösen Willen, der uns vor Gott schuldig macht; sodann aber wird auch Sünde genannt die Strafe der Sünde, die wir durch sie uns zuziehen. In diesem Sinne heißt es, die Sünden, d. h. die Strafen derselben werden nachgelassen, und der Herr habe unsere Sünden getragen, d. h. die Strafen derselben erduldet. Auch wenn man sagt, es habe Jemand eine Sünde oder er sei noch in der Sünde, der doch nicht wirklich aus bösem Willen sündigt, wie z. B. ein Ungerechter im Schlafe, so ist das soviel, als wenn wir sagen würden, er sei noch der Strafe unterworfen für seine Sünde. In einem dritten Sinne aber wird Christus selbst vom Apostel Sünde genannt, d. h. Opfer für die Sünde. Wenn wir also sagen, die Menschen werden mit der Erbsünde geboren und erben dieselbe von ihrem Stammvater, so scheint das mehr auf die Strafe der Sünde, unter welcher sie noch stehen, als auf eine Schuld der Seele

und Verachtung Gottes zu beziehen zu sein. Denn wer sich noch nicht des freien Willens bedienen kann und noch gar keinen Gebrauch der Vernunft hat, dem kann auch keine Uebertretung oder Unterlassung noch irgend ein Verdienst, wodurch er Lohn oder Strafe verdiente, angerechnet werden, so wenig als den Thieren, wenn sie auch in irgend Etwas zu schaden oder zu nützen scheinen. . . . Die Sünde und das gute Werk ist im freien Willen.*)

Freier Wille aber ist, nach Boetius, nicht Das, daß Jemand überhaupt Etwas will, sonst hätten auch die Thiere einen solchen, sondern daß man mit Ueberlegung Etwas wähle. Denn so oft Vorstellungen im Gemüthe zusammen kommen und den Willen reizen, wägt der Verstand sie ab und urtheilt darüber, und was ihm das Bessere scheint, das thut er, wenn er es überlegt und beschlossen hat. Darum verschmähen wir manches Angenehme und scheinbar Nützliche, und ertragen manches Bittere standhaft, wiewohl mit Widerwillen. Nicht also im Willen, sondern im Urtheile des Willens besteht der freie Wille, nicht in einer Vorstellung, sondern in der Hinneigung dazu; dadurch sind wir von manchen Handlungen selbst die Urheber, nicht bloß die Thäter. Dieser Erklärung zufolge hat Jeder einen freien Willen, der die Fähigkeit hat, zu überlegen, wenn er auch nicht wirklich überlegt. Daß nun diese Fähigkeit den Kindern und Unsinnigen, die keine Unterscheidungskraft haben, fehle, wird kein Vernünftiger in Abrede stellen, so wenig er zugeben wird, daß Die, welche, durch bloßen Willen oder innern Drang getrieben, ohne irgend eine Ueberlegung handeln, irgendwie Lohn oder Strafe verdienen, weßhalb sie auch nicht den menschlichen

---

*) Comment. pag. 591 u. 92.

Gesetzen unterworfen sind. Darum sagt auch Augustinus: „Wie kann der als schuldig betrachtet werden (reus constituitur), der nicht weiß, was er thut?“ und Hieronymus: „So lange die Seele in der Kindheit steht, hat sie keine Sünde.“ Wenn aber, wie Augustinus sagt, Gott Keinen ohne Schuld bestrafen und Keinen ohne Verdienst belohnen läßt, so scheint es nicht bloß bei den Kindern, sowohl Denen, die wegen der Erbsünde verdammt, als Denen, die durch die bloße Gnade der Taufe selig werden, tadelnswerth, sondern auch bei mehreren Andern, wie bei Job und Jenem, der von Geburt blind war, nicht weil er oder seine Eltern gesündigt hatten, sondern damit die Werke Gottes an ihm offenbar würden. Ueberdieß setzt Gott nicht bloß Verheißungen darauf, sondern befiehlt uns auch, daß wir unseren Feinden, wenn sie es auch nicht verdienen, Gutes für Böses vergelten, gleichwie auch wir Vieles von Gott erhalten nicht aus Verdienst, sondern aus Gnade, die uns vorausgeht oder nachfolgt. Wenn nun Augustinus dessenohngeachtet sagt, daß Gott Keinen unverdient bestrafen oder belohnen lasse, so ist der daraus gebildete Einwurf nicht leicht zu lösen, außer wenn wir hinzusetzen, der g e r e c h t e Gott lasse das nicht zu, was er jedoch ausnahmsweise zuläßt, oder mehr aus überschwenglicher Liebe denn aus bloßer Gerechtigkeit befiehlt; hierin zeigt sich eben mehr seine Gnade als seine Gerechtigkeit. Wie groß erscheint nun jene Härte, die Gott gegen die Kinder zu üben scheint, indem er, wiewohl er keine Schuld an ihnen findet, doch die schwerste Strafe des höllischen Feuers über sie verhängt? Denn hierüber sagt Augustinus [de fide ad Petrum *)]: „Halte es für aus-

*) Diese Schrift ist nicht von Augustinus, sondern von Fulgentius.

gemacht und bezweifle es durchaus nicht, daß nicht bloß jene Menschen, die schon den Gebrauch der Vernunft haben, sondern auch die Kinder, sie mögen erst im Mutterleibe zu leben anfangen und dort sterben oder gleich nach der Geburt ohne das Sakrament der Taufe, die im Namen des Vaters, des Sohnes und des heil. Geistes gespendet wird, dahinscheiden, mit der immerdauernden Qual des ewigen Feuers zu strafen seien. Denn wenn sie auch selber noch keine Sünde begangen haben, so ruht doch durch die fleischliche Empfängniß und Geburt der Fluch der Erbsünde auf ihnen." Würde es nun nicht sogar bei den Menschen als die größte Ungerechtigkeit betrachtet werden, wenn Jemand um der Sünde des Vaters willen den unschuldigen Sohn jenen Flammen nur auf eine Zeit übergäbe, geschweige denn auf ewig? Darauf erwidert Abälard, allerdings wäre das bei den Menschen höchst ungerecht, denen auch die Selbstrache verboten ist; aber nicht bei Gott, der da sagt: Mir gehört die Rache, ich will vergelten: Ich werde tödten und lebendig machen. Denn Gott thut seinem Geschöpfe nicht Unrecht, wie immer er es behandeln mag, mag er es zur Strafe bestimmen oder zur Seligkeit. Sonst könnten sich ja auch die Thiere, die für den Dienst des Menschen zur Arbeit geschaffen sind, mit Recht beklagen und gegen den Schöpfer murren. Dann aber würde er ihnen das Wort des Evangeliums entgegenhalten: Steht es mir etwa nicht frei, zu thun, was ich will? oder das Wort des Apostels: O Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechtest? Frägt etwa das Gefäß seinen Töpfer, warum hast du mich so gemacht? Oder hat vielleicht der Töpfer nicht Macht, ein Gefäß zur Ehre und ein anderes zur Unehre zu machen? Nie könnte es mit ihm rechten. Ich sage also, wie immer Gott sein Geschöpf behandeln

will, er kann keines Unrechtes beschuldigt werden. Auch kann man Das nie etwas Böses nennen, was nach seinem Willen geschieht; denn wir können das Gute nur dadurch vom Bösen unterscheiden, daß es eben Gott will. Daher vermißt sich auch Niemand, Das, was an sich noch so schlecht und tadelnswerth scheint, wenn es auf göttlichen Befehl geschieht, zu tadeln. Sonst wären ja auch die Israeliten, welche die Aegypter beraubten, des Diebstahls, und, da sie ihre mit den Medianitinen Unzucht treibenden Brüder tödteten, des Mordes zu beschuldigen. Alles, was Gott will und befiehlt, ist gut, und je nach seinem Befehle oder Verbote ist Manches zu einer Zeit gut, was zu einer andern böse ist. Darum war im alten Bunde Manches, z. B. die Beschneidung, die Heirath von Blutsverwandten u. s. w. geboten, was im neuen verboten ist. Da also Gut und Bös bloß vom Willen Gottes abhängt, so kann er mit seinen Creaturen verfahren, wie er will, und kann nicht der Ungerechtigkeit beschuldigt werden, er mag sie zur Glorie bestimmen oder zur Strafe. *)

Doch, fährt Abälard fort, weil es zu wenig ist, Gott bezüglich seines Verfahrens bei der Verdammung

---

*) Wenn diese Antwort Abälard's auf den selbstgemachten Einwurf nicht bloß eine leere Ausflucht sein oder gar zur Verstärkung des Einwurfes selber dienen soll, sondern wirklich im Ernste gemeint, und in dem Sinne zu nehmen ist, in welchem sie dem ganzen Zusammenhang nach allein einen Sinn hat, so ist es höchst auffallend, wie Abälard hier im direkten Widerspruche mit seinen sonstigen Aeußerungen (vgl. oben S. 237) den Willen Gottes für schlechthin irrational erklärt, und mit absoluter Willkür verwechselt, die nicht bloß keinen Bestimmungsgrund, sondern auch gar keine Consequenz in ihrem Verfahren hat.

der Kinder von jedem Unrecht frei zu sprechen, wenn wir nicht auch hierin seine Güte nachweisen können, so scheint uns auch dieses in Folge einer Vertheilung seiner vielfältigen Gnade zu geschehen, die sich sowohl auf die Kinder selbst als auf Andere erstreckt. Wir wissen ja, daß diese Strafe der Kinder, die keine andere als die Erbsünde haben, die mildeste sei, weil sie nur die Finsternisse zu ertragen haben, d. h. der Anschauung Gottes entbehren, ohne irgend eine Hoffnung, sie je zu erlangen. Auch glauben wir, daß selbst dieser mildesten Strafe Keiner, der schon in der Kindheit stirbt, übergeben werde, als von dem Gott vorher sah, daß er, wenn er am Leben bliebe, ganz schlecht werden und darum noch ärger zu bestrafen sein würde. Daher scheint es, daß die Kinder in dieser Erleichterung der Strafe noch eine Gnade erfahren. Auch bedient sich Gott dieser mildesten Strafe der Kinder zu unserer Zurechtweisung, damit wir nämlich um so vorsichtiger werden zur Vermeidung eigener Sünden, wenn wir glauben, daß so unschuldige Kinder, denen weder ein Begräbniß noch die Gebete der Gläubigen vergönnt sind, alle Tage verdammt werden wegen fremder; und damit wir Gott um so mehr Dank bezeigen, wenn er uns nach so vielen Vergehungen durch seine Gnade von jenem ewigen Feuer befreit, von dem er jene nicht rettet. Auch wollte er sogleich bei jener ersten und vielleicht geringen Uebertretung der Stammeltern, die er noch an ihren unschuldigen Nachkommen so rächt, zeigen, wie sehr er jede Missethat verabscheue, und welche Strafe er für größere und häufigere Vergehungen aufbewahre, wenn er das nur einmal bei dem Genusse eines wiederherstellbaren Apfels Begangene ohne Verzug an den Nachkommen also straft. Denn Adam verdiente, nach Hieronymus (epist. ad filiam Mauricii),

um so mehr Schonung, da er noch ein Neuling (novellus) war, und durch kein Beispiel eines vor ihm Sündigenden und um seiner Sünde willen Sterbenden zurückgehalten wurde. Es walten auch bei der Verdammung einzelner Kinder besondere und gewisse Familien-Ursachen ob (propriae et familiares quaedam causae), die zwar uns verborgen sind, die aber Jener weiß, der Alles nur auf's Beste anordnet. Oft ja geschieht es, daß die göttliche Gnade den Tod solcher Kinder zum Leben der Eltern wendet, wenn nämlich diese im höchsten Schmerze über deren Verdammung Das, was sie den durch ihre eigene Begierlichkeit Erzeugten angethan haben, ganz und gar sich selber zuschreiben und dadurch sowohl sie als Andere, die es sehen, gottesfürchtiger und zerknirschter werden. Dadurch werden auch wir um so mehr zur Enthaltsamkeit angespornt, wenn wir einer so gefährlichen Begier fröhnen, durch welche unaufhörlich so viele Seelen zur Hölle geschickt werden. Aus diesen und ähnlichen Gründen leuchtet ein, wie ich glaube, daß der Herr bezüglich jener mildesten Verdammung der Kinder nicht bloß keines Unrechts zu beschuldigen, sondern auch wegen mancher Gnadenerweisung sowohl gegen die Kinder als gegen die Andern zu preisen sei.

Die Erbsünde ist also die Verdammungswürdigkeit, die auf uns lastet (ipsum damnationis debitum quo obligamur), da wir durch die Schuld unserer Stammeltern der ewigen Strafe schuldig werden. Denn in Adam haben wir gesündigt, d. h. um seiner Sünde willen werden wir der ewigen Verdammung übergeben, wenn uns nicht die Heilmittel der göttlichen Sakramente zu Hilfe kommen. Obwohl wir aber sagen, die Kinder haben in Adam gesündigt, so behaupten wir damit nicht schlechthin, daß sie

gesündigt haben, wie wir, wenn wir sagen, ein Tyrann lebe noch in seinen Söhnen, damit nicht schlechthin zugeben, daß er noch lebe. — Verdammt also werden, wirst du sagen, die nicht gesündigt haben, das ist höchst unbillig; gestraft werden, die es nicht verschuldet haben, das ist höchst grausam. — Ja, bei den Menschen wohl, aber nicht bei Gott; außerdem wie sollte man nicht Klage führen gegen Gott, daß er bei der Sündfluth und dem Brande von Sodoma auch die Kinder bestrafte? Oder wie konnte er die Drangsal und den Tod des Job und der heil. Martyrer zulassen und sogar seinen Eingebornen dem Tode übergeben? — Durch die ersprießlichste Anordnung seiner Gnade, wirst du sagen, hat er das gethan. — Gut und richtig, und ebenso, sage ich, können oft auch Menschen in sehr heilsamer Absicht Unschuldige gleich wie Schuldige bedrängen, ohne dabei zu sündigen: wie z. B. wenn wegen der Bosheit eines Tyrannen gute Fürsten genöthigt sind, seine Länder zu verwüsten und zu plündern und auch den guten Gläubigen, die ihm unterworfen und durch Besitz, nicht durch Gesinnung mit ihm verbunden sind, Schaden zuzufügen, damit durch Beschädigung weniger Auserwählten für den Nutzen der Mehrzahl gesorgt werde. Auch kann es sich zutragen, daß falsche Zeugen, die wir jedoch nicht zu widerlegen im Stande sind, Einem Allerlei aufbürden, von dem wir wissen, daß er unschuldig ist; und wenn nun ihre Zeugnisse Das dargethan haben, was ihnen zur Last gelegt wurde, so müssen wir auch gegen unser Gewissen einen Unschuldigen beschweren, so daß wir, was sonderbar herauskommt [mirabile dictu], *) indem wir den

---

*) Dieses ganze Gleichniß ist auch in der That ein mirabile dictum des erfinderischen Abälard.

Gesetzen gehorchen, mit Recht Den bestrafen, der doch nicht mit Recht gestraft wird, und mit Recht Das thun, was doch nicht Recht ist, nachdem wir es wohl überlegt haben, damit wir nicht durch Schonung gegen Einen Mehreren schaden. So können auch bei der Verdammung der Kinder außer den genannten noch viele Ursachen der heilsamsten göttlichen Anordnung vorhanden sein, so daß es nicht ungerecht ist, daß sie gestraft werden, wenn sie es auch nicht verdient haben. Jedenfalls also müssen wir auch in dieser scheinbar größten Härte noch die göttliche Güte preisen. — Dem steht auch nicht entgegen, daß, was in den Eltern nachgelassen ist, an den Kindern noch gestraft wird, obwohl die Kinder nicht wegen der Schuld der Eltern gestraft werden; z. B. Adam und Eva haben nach ihrer Vertreibung aus dem Paradiese im Schweiße ihres Angesichtes und andern Bedrängnissen Buße gethan, und Gott ließ sich mit ihnen versöhnen um ihrer eigenen Genugthuung willen. Da sie für ihre Uebertretung mit dem zeitlichen Tode bestraft wurden, sollen sie keineswegs mehr dem ewigen Tode unterliegen. Ihren Nachkommen aber, denen allen Gott in gleicher Weise auch um der Schuld ihrer Eltern willen zürnte, als Solchen, die in der Sünde der fleischlichen Begierlichkeit empfangen waren, ist und zwar Jedem insbesondere eine eigene Lossprechung nöthig, die für uns ganz leicht geschieht in der Taufe, wo für eine fremde Sünde auch ein fremder Glaube und das Bekenntniß der Pathen in's Mittel tritt. Denn wer mit der Sünde beladen geboren wird, kann dafür noch nicht einmal für sich Genugthuung leisten, sondern wird durch das Sakrament der göttlichen Gnade gereinigt. Man darf es nicht Wunder nehmen, wenn, was den Eltern geschenkt ist, von den Kindern noch eingetrieben wird, da

eben die mit der fleischlichen Lust behaftete Zeugung die Sünde fortpflanzt und Zorn verdient. Daher sagt der Apostel „von Natur aus Kinder des Zornes", von welchem Zorn freilich die ersten Eltern durch eigene Genugthuung befreit wurden. So kann es ja z. B. geschehen, daß, wenn ein Armer der Herrschaft eines Andern sich und seine Kinder unterwirft, er in der Folge durch irgend eine verdienstliche eigene That oder durch ein Lösegeld zwar sich selbst, aber nicht auch seinen Kindern die Freiheit erwirbt. Auch in der Natur selbst hat uns der Herr ein Gleichniß für diese Sache ausgedrückt, welches für einen dergleichen Einwurf gewissermassen zu genügen scheint, indem aus dem Samen sowohl des edlen als des wilden Oelbaumes nur ein wilder Oelbaum entsteht, wie aus dem Fleische sowohl des Gerechten als des Sünders nur ein Sünder geboren wird, und aus dem von der Spreu gereinigten Korn kein gereinigtes, sondern ein Korn mitsammt der Spreu hervorsproßt, gleichwie aus den durch das Sakrament von der Sünde gereinigten Eltern Niemand geboren wird außer mit der Sünde. *)

An diese Erörterung seiner Ansicht über die Erbsünde reiht Abälard noch ein paar andere Fragen, die zwar eigentlich nicht mehr hieher gehören, die wir aber doch anführen wollen, um zu zeigen, in welche Grübeleien er sich manchmal verlor. Man frägt ferner, sagt er, ob wir auch von unsern nächsten Eltern wie von den ersten Sünden erben, **) und Einer durch vervielfältigte Erbsünden um so

*) Comment. pag. 592—599.

**) Bekanntlich hat auch Bajus in seiner 52. propositio die sonderbare Behauptung aufgestellt: omne scelus est ejus conditionis, ut suum auctorem et omnes posteros eo modo inficere possit quo infecit prima transgressio.

schlechter geboren wird, je später er zur Welt kommt. Augustinus meint (in seinem Enchiridion cap. 16.), „man könne mit Grund sagen, daß die Kinder auch die Sünden ihrer nächsten Eltern zu tragen haben, denn die göttliche Sentenz: Ich will die Sünden der Väter rächen an den Kindern, treffe sie jedenfalls, bevor sie durch die Wiedergeburt zum neuen Bunde zu gehören anfangen, welcher schon durch Ezechiel verheißen wurde, wo es heißt, die Söhne sollen nicht mehr die Sünden der Väter überkommen und es solle in Israel nicht mehr das Sprichwort gelten: Die Väter haben unreife Trauben gegessen und den Söhnen sind die Zähne stumpf geworden.... Es gebe mehrere Sünden und auch solche der Eltern, deren Schuld auch noch auf den Kindern laste, wenn nicht die göttliche Gnade zu Hilfe komme. Bezüglich der Sünden der andern Eltern aber, von Adam bis zum eigenen Vater, könne man noch streiten, ob Der, welcher geboren wird, in die bösen Handlungen Aller und in die vervielfältigten Erbsünden verwickelt werde, so daß Einer, je später, desto schlechter geboren würde." Doch diese Aussprüche des heil. Augustinus, meint Abälard, seien mehr auf eine annehmbare Meinung Anderer als auf dessen eigene Behauptung zu beziehen. Denn wer sollte wähnen, fährt er fort, daß die schon im Mutterleibe geheiligten Jeremias und Johannes der Täufer, weil viel später, darum schlechter als Kain geboren wurden? Wurde ja doch auch Christus, der von vielen sündigen Ahnen abstammte, dem Fleische nach lange nach Kain aus der Jungfrau geboren; und wiewohl er mehr sündige Vorgänger hatte als Kain, so schadete ihm doch die große Zahl solcher Väter Nichts, deren Fleisch er in der Jungfrau annahm. — Aber darüber muß man sich doch wundern, daß, wenn die

Erbsünde vergeben wird, der durch sie verlorne Stand der Unsterblichkeit nicht wieder gewonnen wird. Allein es muß uns ja an der Größe der göttlichen Gnade genug sein, wenn wir auch nur dem schwersten und ewigen Tode entrinnen, weil wir durch jene Sünde einem doppelten Tode verfallen sind. Denn daß Gott die Sünde vergebe, ist nichts Anderes, als daß er die ewige Strafe dafür erlasse. Jene Strafe des leiblichen und vorübergehenden Todes aber wird dazu verhängt, wie ich glaube, damit wir desto weniger an dem zeitlichen Leben hängen, je leichter wir es enden und Mühseligkeiten unterliegen sehen, und dafür jenes um so mehr lieben, welches wahrhaft glückselig ist und kein Ende hat.*) — Dieses bezüglich der Erbsünde nicht so fast als eine Behauptung denn als eine Meinung gesagt zu haben, möge für jetzt genügen.**)

Da Abälard mit dieser Bemerkung seine Erörterung über die Erbsünde schließt, um in seiner Erklärung des Römerbriefes fortzufahren, so können auch wir nun dieses Thema beschließen und in unserer Untersuchung weiterfahren, zumal das bisher Gesagte hinreichend genügt, um Abälard's oberflächliche, in sich selber unzusammenhängende, und daher lauter Widersprüche involvirende Auffassung der Lehre von der Erbsünde vollständig kennen zu lernen und dadurch zur Einsicht zu gelangen, daß

---

*) Dieselbe Frage, warum mit der Nachlassung der Schuld und der ewigen Strafe in der Taufe nicht zugleich auch die Folge jener Schuld, nämlich die zeitliche Strafe, namentlich der physische Tod erlassen werde, wird weiter unten (Comm. pag. 632) noch einmal aufgeworfen und auf dieselbe mechanische Weise beantwortet.

**) Comment. pag. 599—601.

unter solchen Voraussetzungen seine Theorie über die Bedeutung der Erlösung unmöglich richtig werden konnte. Bevor wir jedoch seine Ansicht über die Erbsünde mit seiner Erlösungstheorie vergleichen und die eine durch die andere beleuchtend und erklärend, beide in ihrem wechselseitigen Zusammenhange einer näheren Kritik unterwerfen, müssen wir noch ein paar andere, gleichfalls vorzüglich in seinem Commentar besprochene Punkte hervorheben, welche in nächster Beziehung zu diesem Thema stehen und welche geeignet sind, seine Gesammtanschauung, insofern er überhaupt eine solche hatte, noch mehr in's Licht zu setzen, seine Ansicht nämlich über die Sünde überhaupt und ihre Folgen und seine Ansicht über das Verhältniß des freien Willens zur göttlichen Prädestination und Gnade im Allgemeinen. Wir werden zwar auf diese beiden Punkte in der Ethik noch einmal zu sprechen kommen, allein, insofern sie mit dem gegenwärtigen Thema zusammenhängen, können wir nicht umhin, sie jetzt schon in unsere Betrachtung hereinzuziehen.

Was nun zuerst Abälard's Ansicht über die aktuelle Sünde und ihre Folgen betrifft, so muß uns sogleich beim ersten flüchtigen Blicke, den wir darauf werfen, auffallen, daß er, wie er den innern Zusammenhang und die Wechselwirkung zwischen dem persönlichen Leben des einzelnen Individuums und dem allgemeinen Gattungsleben nicht begriff und daher auch das Wesen der Erbsünde und der Erlösung gar nicht richtig verstehen konnte, so auch den innern Zusammenhang und die Wechselwirkung zwischen dem freien Willen als solchen und der sittlichen Natur des einzelnen Menschen selber, zwischen der aus dem Willen hervorgehenden freien Entscheidung und der dadurch nothwendig entstehenden partialen oder totalen moralischen Ent-

schiedenheit gar nicht ahnte. Daß jeder freie Akt des Willens, wenn er einmal gethan ist, nothwendige Consequenzen mit sich bringe, die nicht mehr in der freien Macht des Willens stehen, daß eine einzige Entscheidung sowohl zum Guten wie zum Bösen für die folgenden Entscheidungen maßgebend sein kann und diese durch jene, wenn nicht schon mitgesetzt, doch wenigstens immer mehr oder weniger mit bedingt sind, weil durch jede Entscheidung nicht bloß die äußeren Verhältnisse, die jedenfalls auch wieder auf die freie Bewegung des Willens zurückwirken, sondern auch die Richtung des Willens selber schon näher bestimmt und gewissermassen schon zum Voraus determinirt wird — das Alles scheint ihm gar nicht eingefallen zu sein. Den freien Willen faßt er immer als ein Vermögen der freien Wahl zwischen zwei Dingen, die beide gleichmäßig in seiner Macht stehen, und wovon er nach geschehener Ueberlegung das Eine oder das Andere wählen kann, eine Definition, die in abstrakter Hinsicht allerdings richtig ist, wobei aber das Verhältniß des freien Willens als solchen zur ganzen Natur des Menschen und zu den Bedingungen seiner Thätigkeit nicht berücksichtigt ist. Weil nun Abälard diese nothwendige Beziehung des Willens zur Natur, und die beziehungsweise Abhängigkeit beider von einander nicht verstand, darum mußte er natürlich auch die nothwendige Beziehung der Schuld und Strafe zum sündhaften Willensakte mißverstehen. Die Anrechnung der Sünde als Schuld und die Strafe dafür erscheint ihm daher nicht so fast als etwas mit der Sünde selbst unmittelbar Zusammenhängendes, schon zum Voraus in den organischen Gesetzen der sittlichen Natur des Menschen selber Begründetes, sondern recht atomistisch und mechanisch, wie in der Scholastik beinahe gewöhnlich, als eine will-

kürliche Imputation von Seite Gottes und als ein bloß von außen herzukommender Akt der göttlichen Gerechtigkeit Gottes, der eben den Ungehorsam nicht ungestraft lassen will, und der dann, ohne im mindesten ungerecht zu werden, auch Unschuldige bestrafen kann, bloß in der guten Absicht, Andere dadurch zu warnen und von der Sünde abzuschrecken. Daß auf Grund einer so mechanischen Auffassung des Verhältnisses von Sünde, Schuld und Strafe eine richtige Satisfaktionstheorie sich nicht erbauen läßt, und daß man mit einer solchen Ansicht die relative Nothwendigkeit des Leidens und Todes Christi zum Zwecke der Tilgung von Schuld und Strafe nie darthun und erklären kann, ist an und für sich klar und bedarf keines weiteren Beweises. Der Rathschluß Gottes erscheint in dieser Betrachtungsweise als völlig unmotivirt und in gar keinem Zusammenhange mit den Gesetzen der menschlichen Natur. Wenn die menschliche Natur an und für sich gut ist, und auch durch die sündhafte Entscheidung des Willens (die doch nicht bloß als etwas Widergöttliches, sondern auch als etwas Widernatürliches betrachtet werden muß) im Grunde nicht verdorben wird, wenn die böse Begierlichkeit oder der natürliche böse Wille an sich und auch die Reizung wie die unwillkürliche Lust daran ohne die hinzukommende wohl überlegte und freigewollte Einwilligung keine Sünde ist, und auch das äußere Werk an und für sich ganz gleichgiltig ist, sondern die Sünde nur in dem freien Akte der Einwilligung besteht, wie Abälard so oft ausdrücklich erklärt, so ist die Sünde natürlich nur ein vorübergehender Akt, der keine weitere Folgen nach sich zieht, als die Gott ihm eben zurechnen und beilegen will, aber nicht ein Akt, den der Mensch in Ewigkeit nicht mehr ungeschehen machen kann, und der

zufolge der ganzen Construktion der menschlichen Natur und den in ihr selber liegenden Gesetzen unausbleibliche und durch den Menschen selbst nie mehr zu beseitigende Spuren in ihr zurücklassen muß; der Wille ist nach der That frei, wie zuvor, und der Mensch nach der Hand ebenso gut wie vorher: wozu bedarf es da einer mühseligen Erlösung? Wir sehen, wo Abälard, wenn er consequent gewesen wäre, mit seinen Behauptungen hätte hinkommen müssen, der Begriff der Sünde überhaupt mußte sich bei seiner dialektischen Operation in Nichts auflösen, und was sollte dann die Erlösung noch für eine Bedeutung haben? Eine reale offenbar nicht, sondern höchstens noch die, daß damit der Beweis geliefert wurde, daß Gott die Sünde, wie sie an und für sich Nichts ist, auch nicht ansehen und anrechnen wolle, und daß folglich der Mensch künftig weder mehr das Gespenst der Sünde noch die dafür angedrohte Strafe der göttlichen Gerechtigkeit zu fürchten brauche, sondern von der allumfassenden Liebe Gottes überzeugt, nur jene den freien Aufschwung seiner Liebe hemmende Furcht abzulegen und weiter Nichts zu thun habe, als Gott von ganzem Herzen zu lieben, womit dann auch schon eine vollkommene Satisfaktion gegeben ist. Eine andere Bedeutung kann unter den gegebenen Voraussetzungen bei Abälard die Erlösung nicht haben als diese, und er macht auch wirklich im Grunde keine andere geltend als diese. Wir wollen und müssen allerdings zugeben, daß er alle diese Consequenzen nicht übersah, wie denn überhaupt bei ihm Alles eher zu finden ist, als eine durchgreifende Consequenz. Aber wenn dieser Mangel an Einsicht in die Consequenzen vieler seiner grundfaschen Ansichten einerseits zu seiner Entschuldigung dienen muß, so muß anderseits auch zugegeben werden, daß eben seine Inconsequenz ihn zu

einem so gefährlichen Proteus machte, mit dem man nicht fertig werden konnte, wenn man sich in eine Diskussion mit ihm einließ, weil er mehr Talent und Neigung besaß, scheinbare Widersprüche hervorzuheben und Zweifel anzuregen, als Liebe und heil. Ernst, den inneren Grund und die Einheit der Wahrheit zu finden.

Mit dieser seiner atomistischen Ansicht über die Sünde, welche die kirchliche Lehre von der Erbsünde gar nicht mit sich vereinigen ließ, oder doch deren richtige Erklärung unmöglich und die Erlösung im eigentlichen Sinne des Wortes überflüssig und unnöthig machte, hängt dann auch seine eigenthümliche Ansicht über das Verhältniß des mosaischen Gesetzes zum Evangelium und zur Gnade Christi zusammen. Das mosaische Gesetz brachte nach seiner Anschauung Nichts zur Vollkommenheit, nicht so fast deßwegen, weil der menschlichen Natur in ihrem verdorbenen Zustande die Kraft fehlte, es zu erfüllen, als vielmehr deßwegen, weil es selbst nur unvollkommen war und nur Unvollkommenes befahl, indem Gott von einem moralisch so tief stehenden Volke, wie das israelitische, damals noch nicht mehr verlangen konnte, während erst das Gesetz des neuen Bundes den Menschen zur höchsten Vollkommenheit, nämlich zur vollkommenen Liebe führte.*) Wenn ferner der Apostel sagt (Rom. 7, 8. 9.), das Gesetz habe zur Sünde Anlaß gegeben, welche eben durch das Gebot auflebte, so erklärt das Abälard zwar von der bösen Begier, die nach der Verkündigung des Gesetzes erst recht offenbar geworden sei, aber er meint damit im Grunde nichts Anderes, als daß überhaupt jedes Verbot, auch das erste Verbot im Paradiese, insofern zur Sünde Anlaß gibt, als es den Willen

*) Cf. Comm. pag. 612—17 u. 620—24.

sollicitirt. Er spricht zwar wieder hie und da von einer in Folge der ersten Uebertretung eingetretenen Verdunkelung der Erkenntniß, welche durch das Gesetz wieder berichtigt werden sollte, von einer angebornen Concupiscenz, die er geradezu Sünde nennt, *) von einem Verkauftsein unter die Sünde in Folge des Genusses jenes Apfels, und der Unmacht des Menschen, sich selber loszukaufen, **) aber doch ist die eben angeführte seine Grundanschauung, denn deutlich sagt er auch: „Nach dem Gebote wurde die Begierde mächtig oder es lebte im Sohne Das wieder auf, was im Vater vorangegangen war, d. h. die Begierlichkeit wurde in uns nach dem Gebote ebenso erregt, wie sie in den ersten Eltern nach dem Gebote anfing, zumal da in der Regel gerade Das um so heftiger begehrt wird, was verboten ist, nach dem alten Spruche des Dichters: Nitimur in vetitum semper cupimusque negata." ***) Wir würden übrigens dennoch dem Abälard einigermassen Unrecht thun, wenn wir ihm zur Last legen wollten, er habe die Concupiscenz, wie sie im gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur als eine den Willen gefangen haltende, hemmende Macht sich offenbart, für etwas schlechthin Ursprüngliches und Natürliches angesehen, als wäre sie gewissermassen eine von Gott selber angeordnete oder zugelassene, durch den freien Willen des Menschen erst zu überwindende nothwendige Bedingung des sittlichen Kampfes, ohne den von einem Verdienste gar keine Rede sein könnte — er betrachtet sie allerdings nicht bloß als Etwas, was nicht sein soll, was überwunden werden soll, sondern auch

*) Comment. pag. 618.

**) Ibid. pag. 624.

***) Ibid. pag. 619.

als Etwas, was ursprünglich höchstens als Möglichkeit, aber nicht in der gegenwärtigen Aktualität vorhanden war, allein er betrachtet sie auch nicht als etwas an und für sich Gott Mißfälliges, sondern als eine Strafe, die Gott um der Schuld des Stammvaters willen auch über die an sich unschuldigen Kinder verhängte. Nach dieser Auffassung erscheint die Concupiscenz in ihrer jetzigen Gestalt freilich nicht als etwas Ursprüngliches, schon von Anfang in der Natur des Menschen Liegendes, sondern im Gegentheile als etwas ganz und gar von außen Herzukommendes, als ein der menschlichen Natur zwar adhärirendes Gesetz der Strafe, aber ihr nicht inhärirendes Gesetz der Sünde. Aber ebendann, wenn sie bloß eine äußerlich auferlegte Strafe, und nicht mit dem dermaligen Zustande der Natur innerlich verwachsen ist, ist gar nicht einzusehen, warum die menschliche Natur einer Erlösung bedarf, es braucht ja eigentlich nur die Strafe hinweggenommen zu werden und die Erlösung ist vollbracht. Bei einer solchen Ansicht von der Concupiscenz ist es aber ganz folgerichtig, wenn sie nach Abälard die Freiheit des Willens nicht bloß nicht aufhebt, sondern auch nicht einmal alterirt und gefangen hält. Daher sieht er sich denn auch genöthigt, den vom Apostel so lebhaft geschilderten Widerstreit des natürlichen sündhaften Begehrens gegen das bessere Erkennen und Wollen (Rom. 7, 15—24.), den Widerspruch der zwei Willen im Menschen, oder vielmehr die Zerrissenheit und das Auseinandergehen des Einen Willens in zwei verschiedene Richtungen, worin der Grund liegt, daß man Etwas zugleich wollen und nicht wollen kann, auf eine ganz sonderbare Weise zu erklären, indem er die Begriffe „freiwillig und unfreiwillig" so miteinander vermengt, daß man mit seiner Erklärung jede Sünde als etwas Un-

freiwilliges und im Grunde nicht Gewolltes betrachten und entschuldigen könnte. Denn er bezieht zwar das Wort des Apostels: „Nicht das Gute, das ich will, thue ich, sondern das Böse, das ich hasse — ich bin es also nicht selber, der so wirkt, sondern die mir innwohnende Sünde," ganz richtig auf die Macht der Concupiscenz und der bösen Gewohnheit, welche den guten Willen hindere; allein er gebraucht dann wieder, um zu zeigen, daß Etwas freiwillig und unfreiwillig zugleich geschehen könne, ein Gleichniß, das auf das Verhältniß des an sich guten Willens zur Concupiscenz gar nicht paßt, und wenn es passen soll, zuviel beweist, weil es so hingestellt ist, daß man per anologium daraus folgern könnte, es sei zwar jede Sünde etwas Freiwilliges, insofern sie aus irgend einem Willen des Menschen hervorgeht, aber jede sei zugleich auch insofern etwas Unfreiwilliges, als Niemand die Sünde als solche, d. h. als eine Strafe nach sich ziehende Schuld, sondern nur die damit verbundene Lust will. Wenn es heiße, meint Abälard, omne peccatum voluntarium et nemo peccat invitus, so sei das nur auf den Akt der Sünde, aber nicht auf die Concupiscenz zu beziehen, und es stehe daher dieser Satz dem Ausspruche des Apostels: „Ich thue das Böse, das ich nicht will," durchaus nicht entgegen. Freiwillig nämlich werde jeder sündhafte Akt genannt, weil er aus irgend einem Willen hervorgehe, wenn er auch nicht ohne eine gewisse Nöthigung geschehe. Wenn z. B. Jemand unvorsichtiger Weise einen Stein werfe und dadurch, ohne es zu wollen, einen Menschen tödte, oder wenn Jemand, um sein Leben zu retten, aus Nothwehr einen Andern erschlage, so sei zwar das Werfen des Steines und die Rettung des eigenen Lebens, aber nicht der Todtschlag als

solcher, etwas freiwillig Gewolltes; und so sei auch beim Ehebruch wohl die Lust, aber nicht die Sünde als solche und die damit verbundene Schuld und Gewissensqual etwas Gewolltes. Auf diese Weise, meint er, könne man also allerdings Etwas wollen und nicht wollen zugleich. Wolle ja doch auch Gott selbst, freilich in einem andern Sinne, Manches, was er doch wieder in anderer Beziehung nicht absolut wolle. *) Eine solche Confusion der Begriffe, wie sie Abälard hier und vielleicht nicht so ganz ohne sophistische Absicht, sich zu Schulden kommen läßt, ist natürlich nicht geeignet, die Lehre von der Sünde und die damit in Verbindung stehende Lehre von der Erlösung in's rechte Licht zu setzen.

Wir haben bisher gesehen, wie sehr es darauf ankomme, das Verhältniß des freien Willens zur sittlichen Natur des Menschen überhaupt richtig zu bestimmen, um die Bedeutung der Erlösung gründlich und richtig zu verstehen, und haben erkannt, daß Abälard die Bedeutung der Erlösung schon deßwegen nicht recht erfassen konnte, weil ihm das Verständniß dieses Verhältnisses fehlte. Ein zweiter Punkt aber, der hier vorzüglich noch zu berücksichtigen kommt, und der mit der Lehre von der Erlösung auf's innigste zusammenhängt, ist das Verhältniß des freien Willens zur göttlichen Prädestination und Gnadenwahl, insofern sie einen Gegensatz bildet zur Verwerfung. Denn wäre die Sünde nicht, so könnte auch von keiner Auswahl Einzelner zur Verherrlichung die Rede sein, sondern alle Menschen, die überhaupt geboren würden, wären dann auch Auserwählte. Daß die Zahl der Prädestinirten oder Auserwählten mit der Zahl der überhaupt

*) Comm. pag. 624—28.

in's Leben Eintretenden nicht congruire, davon liegt der Grund in der Sünde, ohne welche es gar keine Verworfenen gäbe, daß aber die Auserwählten selig werden, das verdanken sie der Erlösung. In welchem Verhältnisse nun steht der freie Wille zur göttlichen Vorherbestimmung oder zur Providenz überhaupt? Vor Allem ist hier zu bemerken, daß Abälard die Prädestinations- und Gnadenlehre nirgends ausführlich und im systematischen Zusammenhange entwickelt hat, und daß wir in seinem Commentare nur zerstreute Bemerkungen finden, die verschiedene Wendungen zulassen, weßhalb es ungemein schwer ist, seine eigentliche Meinung herauszufinden, und mit Bestimmtheit anzugeben. Dennoch wollen wir es versuchen, die Hauptmomente seiner Anschauung, soweit sie sich mit Sicherheit eruiren lassen, hervorzuheben. Was zuerst seine Ansicht über das Verhältniß der Vorsehung und Vorbestimmung zum freien Willen im Allgemeinen betrifft, so haben wir schon oben gesehen, wie Abälard die schwierige Frage nur durch eine logische Formel zu lösen sucht. Auch in seinem Commentar sagt er mit kurzen Worten wieder dasselbe. Bei Erklärung der Stelle Rom. 8, 29—30. nämlich bemerkt er: „Hier drängt sich eine Frage auf bezüglich der Providenz oder Prädestination, welche den freien Willen aufzuheben scheint, da ja Alles, wie es von Gott vorher gesehen ist, geschehen muß, und es nicht möglich ist, daß ein Prädestinirter verloren gehe. Denn es ist gewiß, daß Alles, bevor es geschieht, sowie es geschehen wird, von Gott vorhergesehen sei, sowohl das Gute als das Böse, und daß seine Vorsehung in Nichts sich irren könne. Wenn er also vorhergesehen hat, daß dieser Mensch, der etwa Ehebruch begeht, Ehebruch begehen werde, so ist es nothwendig, daß er ihn begehen werde. Wenn es aber noth-

wendig und unvermeidlich ist, so steht es nicht mehr in seinem freien Willen, diese Sünde zu vermeiden. Es kann ihm daher auch keine Schuld beigemessen werden. Und so scheint alles Böse aus der göttlichen Providenz als seiner nothwendigen Ursache hervorzugehen, und Alles so, wie es kommt, nothwendig zu geschehen, da es durchaus nicht anders geschehen kann, als es von Gott vorhergesehen ward. Wir aber geben zu, daß Der, der einen Ehebruch begehen wird, ihn nothwendig begehen wird, wenn Gott das vorausgesehen hat, aber darum kann man nicht schlechthin sagen, daß er nothwendig ehebrechen werde. Denn aus jenem Bedingungssatze mit einer Beschränkung folgt nicht dieser einfache. Uebrigens behalten wir eine genauere Erörterung hierüber sowie über den Unterschied der Providenz und Prädestination unserer Theologie vor." *) Was aber Abälard dort sagt, haben wir bereits gehört und besprochen. — Was jedoch insbesondere die Prädestination, insofern sie sich nicht auf die Gesetze der Natur und geschichtlich nothwendige Ereignisse, sondern auf die Freiheit des Menschen und den freien Weltlauf bezieht, betrifft, so wird sie von Abälard nach dem Vorgange des heil. Augustin aufgefaßt als die Vorbereitung der übernatürlichen Güter des ewigen Lebens, als der zugleich mit dem Schöpfungsplane von Ewigkeit gefaßte Rathschluß des Heiles, der insofern ganz allgemein ist, als Gott will, daß alle Menschen selig werden und als er überhaupt a priori gar nicht mehr Menschen zu schaffen im Sinne hat, als zu beseligen. Von einer Prädestination, die einen ethischen Unterschied unter den Menschen schon voraussetzt, oder gar eine andere Verschiedenheit als die der natürlichen physischen und

*) Comment. pag. 641.

geistigen Anlagen, welche zur Schönheit und Harmonie des Ganzen nothwendig ist, begründet, weiß Abälard Nichts, wiewohl er hie und da das faktische Dasein des Uebels in der Welt nicht bloß als Etwas auch mit in den Plan der göttlichen Weltordnnng Aufgenommenes, schon zum Voraus in Berechnung Gezogenes, sondern auch als etwas wohl Begründetes, zur Harmonie des Ganzen Gehöriges, zur allseitigen Offenbarung der göttlichen Eigenschaften Nothwendiges zu betrachten scheint — ein Schein, der jedoch mehr seiner ungenauen Ausdrucksweise und mangelhaften unvollständigen Weltanschauung, als einem direkten Irrthum zur Last gelegt werden muß. Dieser Rathschluß des Heils nun, nach welchem Gott alle freien Geschöpfe nicht auf dem Wege einer Naturnothwendigkeit, sondern auf dem Wege einer übernatürlichen Ordnung der Gnade ihrer freien Bestimmung entgegenzuführen und ihnen alle dazu nöthigen Mittel zu bieten beschlossen hat, ist nach Abälard von Ewigkeit gefaßt und ist, als ewig in Gott feststehend, unwandelbar und ebendarum auch unbedingt, insofern er nur im Willen Gottes seinen Grund hat, und, wie er durch nichts Aeußerliches bedingt ist, so auch durch keine von außen her kommende Bestimmung alterirt oder modifizirt werden kann. Er ist zuerst in der Idee gefaßt als Vorsehung und geht dann über in die Vorbestimmung, nicht als wenn diese sich in ihrem Entschlusse nach der vorausgesehenen Entscheidung des freien Willens richten würde (denn die oberflächliche, den paulinischen Begriff der praedestinatio verdrehende, auch vom heil. Thomas verworfene Ansicht von einer Vorbestimmung propter oder post oder secundum praevisa merita kennt Abälard noch gar nicht), sondern weil jede Anordnung Gottes die Weisheit seiner Vorsehung zur Voraussetzung

hat; *) so daß also die Vorhergesehenen, von denen der Apostel redet, keine Andern sind, als eben die Prädestinirten. Diese Vorherbestimmung geht dann über in die Berufung, die Berufung in die Rechtfertigung und diese in die Verherrlichung, in welcher die Vorherbestimmung ihr Endziel erreicht und das offenbar wird in der Wirkung, was anfangs verschlossen war in den verborgenen Tiefen des Rathschlusses der göttlichen Vorsehung. **) Diesen ihren Endzweck aber erreicht die göttliche Prädestination jedenfalls unter allen Umständen und mit Nothwendigkeit, weil Das, was Gott sich vorgesetzt hat, auf keine Weise unerfüllt bleiben kann, weil die Kraft und die Grenzen

---

*) Nam quos praescivit etc.] Exequitur diligenter quomodo secundum propositum dei i. e. divinae gratiae placitum sint sanctificati, dicens, quia quos praescivit postmodum et praedestinando conformes Christo reddidit. Scire dicitur Deus ea quae approbat et quae ejus notitia sunt digna, juxta illud: Novit dominus viam justorum, sicut e contrario mala ignorare vel nescire dicitur, juxta quod ipse filius reprobis ait: Nescio vos. Illos itaque praescisse dicitur, quorum, antequam essent, futuram electionam approbavit. Quoscunque itaque sic praescivit, eos postmodum praedestinavit i. e. donis gratiae suae praeparavit. Praedestinatio quippe divina dicitur praeparatio gratiae, quae in electis tantum est. Comment. pag. 640.

**) Praedestinantur electi i. e. ad vitam aeternam praeparantur per fidem illuminati, quam primo tanquam omnium bonorum fundamentum suscipiunt, vocantur postmodum per spem illexi, cum jam misericordia Dei et virtute sacramentorum cognita ad bene operandum alliciuntur propter aeternam scilicet retributionem: deinde justificantur sincerae caritatis affectu, non jam Deo tam propter sua quam propter ipsum adhaerentes, et denique magnificantur in caelesti scilicet patria sublimati. Comment. pag. 640—41.

der creatürlichen Freiheit nicht soweit gehen, daß dadurch der Rathschluß Gottes irritirt werden könnte, und weil die göttliche Weisheit ihre Pläne durch alle von Seite des Menschen gesetzten Hindernisse siegreich hindurch zu führen weiß, oder mit andern Worten, weil die Prädestination und die von ihr ausströmenden Gnadenwirkungen ihre Efficazie in sich selber tragen. *) Gerade darin nun, daß das Heil des Menschen nicht in dem wandelbaren und wankelmüthigen freien Willen desselben, sondern in dem unwandelbaren ewigen Willen und Rathschlusse Gottes seinen festen Grund hat, liegt der stärkste Trost und die größte Zuversicht für das christliche Bewußtsein, welches ebenso fest auf den gnädigen Willen Gottes vertrauen kann, als es sich selbst zu mißtrauen Ursache hat. Das ist es auch, was der Apostel in der ganzen Stelle, von der eben die Rede ist, vorzüglich hervorheben will zum Troste Derjenigen, an die er schreibt; und wir müssen es lobend anerkennen, daß Abälard die darin liegende Tröstung als die Haupt-Tendenz des Apostels richtig verstanden hat. Denn zu V. 32 u. 33 bemerkt er: „Da nun also Gott so sehr um unser Heil besorgt ist, daß er vorher gewußt hat, vorher bestimmt, die Vorherbestimmten beruft, die Berufenen rechtfertigt, die Gerechtfertigten verherrlicht, was werden wir dazu sagen, d. h. welches Hinderniß werden wir dagegen finden können? Gar keines; denn, wenn wir auch aus uns selber schwach sind, wer wird gegen uns Etwas vermögen, da wir Gott zum Beschützer haben? Bezüglich dieser Beschützung oder Ver-

*) Auf die zu Nichts als zur Verwirrung der Begriffe dienende Unterscheidung einer gratia sufficiens und efficax werden wir später noch zu sprechen kommen.

theidigung erwähnt der Apostel auch noch seine außerordentliche Liebe, die er uns erwies, indem er sagt: Der seines eigenen, d. h. gleichwesentlichen, nicht angenommenen, Sohnes nicht geschont, sondern ihn dahingegeben hat, in den Tod nämlich für uns Alle, die er nämlich vorhergewußt oder, wie gesagt, vorherbestimmt hat, um in seinem Blute die Mackel unserer Sünden abzuwaschen.... Sollte er uns mit ihm nicht Alles, d. h. was zu unserem Heile nothwendig ist, geschenkt haben? u. s. w." Bis hieher müssen wir dem Abälard in seiner Erklärung vollkommen beistimmen, und ihm ganz Recht geben, wenn er in V. 29—30 nichts Anderes ausgesprochen findet als die Aufeinanderfolge der göttlichen Aktionen, in denen sich der Rathschluß vollzieht, ganz ohne irgend eine Rücksicht auf die menschliche Mitwirkung und wenn er namentlich unter den Vorherbestimmten keine Anderen versteht als eben die zuerst Vorhergesehenen, ohne eine Unterscheidung zu machen zwischen einer Vorhersehung, die sich auf die Guten und Bösen zugleich, und einer Vorherbestimmung, die sich nur auf die Guten beziehe, eine Unterscheidung, die erst viel später aufgekommen ist, und die so viele Verwirrung in die Prädestinationslehre gebracht hat. Allein hier ist eben der Prädestinationsbegriff ganz allgemein gefaßt, ohne alle Rücksicht auf die Nichtprädestinirten. Wird aber der Rathschluß Gottes nicht bloß in seiner Idealität betrachtet, sondern auf die wirkliche Welt angewendet, so zeigt sich allerdings ein Unterschied zwischen Solchen, die prädestinirt sind und Solchen, die es nicht sind, und die heil. Schrift redet oft genug von diesem Unterschiede. Worin hat nun dieser Unterschied seinen Grund? Verlegen wir den Grund davon zurück in den göttlichen Rathschluß, so erhalten wir einen schon von Anfang an von Gott selbst be-

absichtigten Dualismus, wie wir ihn bei den Prädestinatianern und Calvin finden; verlegen wir ihn aber in den guten oder schlechten Gebrauch, den der Mensch von seiner Freiheit macht, so machen wir die Prädestination abhängig vom menschlichen Willen und gerathen unvermeidlich in den Pelagianismus, mit dem der Prädestinationsbegriff der heil. Schrift absolut unvereinbar ist. Hier also, wo der Unterschied beginnt, beginnen auch die Schwierigkeiten, die bis zur Stunde von so vielen Theologen, die darüber geschrieben haben, nicht einmal vollkommen eingesehen, geschweige denn gelöst wurden. Es wird allerdings allgemein angenommen, daß es nur eine praedestinatio ad gratiam und ad gloriam gebe, aber keineswegs eine reprobatio antecedens; der heil. Thomas unterscheidet auch zwischen der praedestinatio als solcher und dem effectus derselben. Allein wenn die Prädestination doch gewiß ihren Erfolg unmöglich verfehlen kann, so kann natürlich bei den Prädestinirten nicht einmal mehr von einem möglichen Mißbrauch ihrer Freiheit die Rede sein; anderseits aber, wenn man, um der Schwierigkeit zu entgehen, sagt, die Reprobirten gehen durch ihre eigene Schuld verloren, so vergißt man dabei, daß, obwohl das allerdings wahr ist, damit die Sache nicht erklärt wird, denn sie könnten ja gar nicht durch eigene Schuld verloren gehen, wenn sie prädestinirt wären, gehen sie aber doch verloren, so kann der letzte Grund davon doch wieder nur darin liegen, daß sie eben zum Voraus schon nicht prädestinirt waren; das Nicht-Prädestinirtsein ist aber in diesem Falle ebensoviel als eine reprobatio antecedens; und je mehr man die Unrichtigkeit dieser Folgerung zu beweisen sucht, desto tiefer geräth man in ein Labyrinth, aus dem man zuletzt höchstens durch einen ganz unlogischen

salto mortale wieder herauskommt. Doch bevor wir uns eine Bemerkung erlauben, in welcher der Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeit zu liegen scheint, wollen wir hören, wie Abälard den Unterschied zwischen Prädestination und Nicht-Prädestination auffaßt. Denn bei Erklärung des 9. Kapitels im Römerbriefe, wo der Apostel offenbar einen solchen Unterschied macht, indem er den ewigen Rathschluß der Prädestination in die zeitliche und geschichtliche Wirklichkeit übergehen läßt, und klar von einer Verwerfung der Juden und Auserwählung der Heiden an ihrer Stelle spricht, kann Abälard nicht umhin, dieses Verhältniß näher zu besprechen und auseinanderzusetzen, wie er sich die Sache denke. Anknüpfend an das im vorhergehenden Kapitel bezüglich der Unwandelbarkeit des göttlichen Rathschlusses Gesagte, bemerkt er zu V. 6 des 9. Kapitels, daß dem Apostel zufolge der Unglaube Einiger die Treue Gottes nicht aufhebe, und daß die den Israeliten gemachte Verheißung nicht irritirt sei, wenn sie an Einigen, die dem Fleische nach von Israel stammen, nicht in Erfüllung ging; denn die wahren Kinder seien nicht die fleischlichen Nachkommen Abraham's, sondern die in seinem Glauben Beharrenden, die Gläubigen, die Gott durch den Glauben an Kindesstatt annehme sowohl aus den Juden als Heiden, wie ja auch Isaak nicht kraft der Natur des Fleisches, sondern kraft der göttlichen Verheißung erzeugt worden sei, als ein Sohn nicht des Fleisches, sondern der Verheißung, nicht der Natur, sondern der Gnade.*) Wie nun der Rathschluß Gottes an den Söhnen Abraham's in Erfüllung gegangen sei ohne Rücksicht auf die fleischliche Abstammung, so sei es auch bei den Söhnen

*) Comment. pag. 646 u. 47.

Isaak's gewesen, die doch Beide miteinander empfangen waren; auch hier habe Gott ohne alle Rücksicht weder auf fleischliche Abstammung noch auf persönliches Verdienst, das Jakob ebensowenig haben konnte als Esau, den Einen erwählt und den Andern verworfen, nur damit sein Rathschluß in Erfüllung gehe und um dadurch seine Treue zu beweisen. *) Wenn nun, wolle der Apostel folgern, Gott damals, bloß um seinen gnädigen Rathschluß durchzuführen, ohne auf Abstammung oder Verdienst zu sehen, aus reiner Barmherzigkeit den Einen erwählt habe, was wollten denn die Juden dagegen einwenden, wenn er, um auch jetzt seinen Rathschluß seiner Treue gemäß zu vollführen und die Zahl der Prädestinirten voll zu machen, die Heiden berufe ohne Rücksicht auf ihre Abstammung oder ihr Verdienst. Das ist nun zwar Alles ganz richtig und ist auch in der That der Gedankengang des Apostels; die Juden konnten dagegen Nichts einwenden, denn Niemand kann murren, wenn Gott irgend Jemanden, obwohl er es nicht verdient, aus freier Gnade eine Wohlthat erweist. Allein es ist wohl zu berücksichtigen, daß hier mit der Bevorzugung und Auserwählung des Einen die Zurücksetzung und Verwerfung des Andern verbunden ist, und wenn auch natürlich der Eine sich nicht beklagen wird,

---

*) Ut maneret propositum dei secundum electionem ipsius in altero eorum sc. in Jacob non in Esau, i. e. secundum hoc quod deus apud se proposuerat et in altero providentia sua ab aeterno disposuerat, maneret electio Jacob, i. e. perseveraret immobilis ejus praedestinatio. Non ex operibus i. e. propter meritum operum ejus, qui electus est, sed tantum ex deo vocante eum, i. e. ex sola gratia ejus, qui eum per internam inspirationem ad se traxit. Comment. pag. 648.

daß er ohne Verdienst bevorzugt wurde, so kann doch der Andere sich beklagen, daß er ohne seine Schuld zurückgesetzt wurde. So haben sich auch die Heiden nicht beklagt, daß sie berufen, wohl aber die Juden, daß sie verworfen wurden. Freilich könnte man nun, ohne die Berufung der Heiden von der Verwerfung der Juden abhängig zu machen, als wäre sie nur deßwegen erfolgt, weil die Juden als die zuerst Geladenen nicht kommen wollten, recht wohl sagen, mit der Berufung der Heiden sei ja die Verwerfung der Juden nicht an und für sich nothwendig verbunden gewesen, und wenn sie damit verbunden war, so lag der Grund davon im Unglauben und in der selbstverschuldeten Verhärtung der Juden, welche die Ursache davon war, daß Gott, um seinen unwandelbaren Rathschluß, auf den die Juden nicht eingingen, dennoch durchzuführen, andere Organe suchen mußte. Wären die Juden, so könnte man sagen, auf den göttlichen Rathschluß eingegangen, so hätten die Heiden doch auch noch berufen werden können, und in diesem Falle könnte gewiß Niemand Etwas einwenden gegen die göttliche Gnadenwahl, weil dann die Prädestination nicht bloß idealiter, sondern auch in Wirklichkeit sich auf Alle beziehen und bloß an Denen nicht in Erfüllung gehen würde, welche dem göttlichen Rufe nicht Folge leisten wollen. Allein nach dieser Erklärung würde das Gleichniß des Apostels sehr hinken; denn er spricht offenbar von einer Verwerfung Esau's ohne irgend eine vorausgehende persönliche Schuld. Wenn es nun nicht erlaubt ist, die energischen Ausdrücke des Apostels zu verflachen und zu verwässern und anzunehmen, das tertium comparationis liege bloß in dem Gedanken, daß Gott bei seiner Gnadenwahl nicht Rücksicht nehme auf Fleisch und Blut noch auf ein vorausgehendes per-

sönliches Verdienst, das a priori ohnedem bei Keinem vorhanden sein kann, das Uebrige aber sei bloß mit Rücksicht auf das faktische Benehmen der Juden gesagt, denen der Apostel habe zu verstehen geben wollen, die Gedanken und Wege Gottes seien ganz andere als die ihres beschränkten Particularismus — wenn eine solche Auslegung nicht erlaubt ist, so scheint kein anderer Ausweg zu sein, als die Prädestination so zu fassen, daß sie allerdings auch eine Verwerfung ohne eine persönliche Schuld involvire. Diese Ansicht läßt aber dann eine zweifache Modifikation zu. Man könnte nämlich die mit der Prädestination des Einen verbundene Verwerfung des Andern bloß als eine zeitweilige Zurücksetzung betrachten, die in der verschiedenen natürlichen Begabung oder andern zeitlichen Verhältnissen ihren Grund und nur eine ökonomische Bedeutung habe, und im Verlaufe der Zeit und Geschichte wieder ausgeglichen werden solle, eine Auffassung, die besonders in neuerer Zeit ihre Vertheidiger gefunden hat, wobei aber das ethische Verhältniß dem natürlichen untergeordnet erscheint. *) Oder man könnte die ganze Menschheit mit Rücksicht auf die Erbsünde als eine schuldbeladene, verdammungswürdige Masse (massa damnationis) betrachten, aus welcher Gott, um den Rathschluß der Prädestination zu erfüllen, Einige, d. h. ebenso Viele als er zum Voraus

---

*) Einen ähnlichen Gedanken finden wir trotz seiner sonstigen dualistischen Prädestinationslehre, die wir sogleich näher kennen lernen werden, auch bei Abälard ausgesprochen, wenn er die Apostel und ihre Nachfolger und überhaupt alle Verkünder des Wortes Gottes als die priores electi bezeichnet, welche die Erstlinge des Geistes empfingen und die Aufgabe haben, den ganzen Erdkreis für Gott zu gewinnen. Cf. Comment. pag. 601 und 637—38.

schon zur Verherrlichung prädestinirt hat, aus reiner Gnade auswählt, die Andern aber ebendadurch, daß er sie nicht auswählt, dem Verderben überläßt, das sie zwar nicht persönlich verschuldet haben, dem sie aber doch in Folge der Erbsünde aus eigener Kraft nicht zu entrinnen vermögen, eine Auffassung, die uns die Augustinische zu sein scheint und die allerdings das Gleichniß des Apostels in jeder Beziehung strikte nimmt, indem sie, obwohl sie den positiven Grund der Reprobation nicht wie Calvin in Gott selbst, sondern in der Erbschuld sucht, dennoch den Begriff einer Reprobation ohne Rücksicht auf persönliche Verschuldung festhält, wobei aber Ein wichtiger Punkt außer Acht gelassen zu sein scheint: nämlich die Frage, wie denn die Erbsünde selber zu dieser Prädestination sich verhalte, und wie, wenn auch abstrakt genommen das Verfahren Gottes als auf freier Wahl beruhend auf diese Weise gerechtfertigt erschiene, nicht dennoch die wirklich Reprobirten mit Recht sich beklagen könnten, daß sie ihre Reprobation nicht selber verschuldet haben. Die Frage ist offenbar ebenso schwierig als wichtig, aber dennoch, wie uns scheint, nicht unlösbar, wenn man bedenkt, daß zwar der Vollzug der Prädestination das Dasein der freien Wesen voraussetzt, der Rathschluß der Prädestination selbst aber nicht bloß als der wirklichen Schöpfung, sondern sogar als dem Rathschlusse der Schöpfung selber vorausgehend gedacht werden muß, da Gott die Menschen nicht schafft, um dann Alle oder Einige davon zur Glorie zu prädestiniren, sondern umgekehrt zuerst prädestinirt und dann erst schafft, um die Zahl der Prädestinirten voll zu machen; daß folglich die ganze Menschheit, ja die ganze Welt allerdings in Wahrheit geschaffen ist um der Auserwählten willen, um derentwillen überhaupt Alles geschieht,

was Gott thut; und daß man sich überhaupt die Schöpfung des Menschengeschlechtes nicht als etwas schon Fertiges und am allerwenigsten die ganze Menge der Geschaffenen und noch zu Schaffenden als eine massa damnationis vorstellen darf, aus der Gott die Prädestinirten auserwählt, sondern daß die Schöpfung neuer und neuer Menschen immer noch fortdauert und fortdauern wird, bis die Zahl der Prädestinirten voll, und der Ausfall der durch ihre eigene Schuld zu Grunde Gehenden durch Andere dem göttlichen Rufe Folge Leistende gedeckt ist, so daß also selbst das Dasein der Ueberzähligen als ein gar nicht ursprünglich von Gott gewolltes und gesetztes anzunehmen ist. Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet verschwinden alle die Härten und Schwierigkeiten, die der Augustinischen Anschauung, die übrigens vom absoluten oder abstrakten Standpunkte aus jedenfalls die richtigste ist, ankleben, und das Geheimniß der Gnadenwahl, das man so häufig nicht bloß als ein allen Verstand übersteigendes und undurchdringliches, sondern sogar als ein allen menschlichen Begriffen von Recht und Billigkeit widersprechendes Räthsel hingestellt findet, verklärt sich zum höchsten und anbetungswürdigsten Wunder der göttlichen Weisheit, die wir um so mehr anstaunen müssen, je mehr wir ihren Spuren nachgehen und ihre dem sinnlichen Auge verborgenen Wege und Anordnungen verstehen lernen, zu welchem Verständniß freilich die scholastischen Spitzfindigkeiten und theologischen Schulbegriffe Niemanden führen werden.

Doch kehren wir zu Abälard zurück und hören wir seine Erklärung dieser schwierigen Frage, deren Schwierigkeiten er wohl erkennt und, ohne die prägnanten Ausdrücke des Apostels zu moderiren, aufzeigt, aber nicht um sie zu lösen, sondern um sie wie Alexander den gordischen Knoten

mit dem Schwerte eines Machtspruches zu zerhauen. Der Apostel, bemerkt er, wirft selbst die Frage auf, ob denn Gott nicht ungerecht handle (V. 14), da er den Esau, bevor er Etwas verschulden konnte, dadurch, daß er ihn nicht prädestinirte, seines Hasses würdig hielt und während er seinem Bruder, der ebenfalls vorher Nichts verdient hatte, die Gnade gab, sie ihm entzog, in Folge dessen er natürlich nicht gut handeln konnte, so daß also die Schuld nicht so fast am Esau zu liegen scheint, wenn er böse war, als vielmehr an Gott selbst, der ihm die Gnade, wodurch er gut hätte handeln können, nicht geben wollte. Aber diesen Einwurf, fährt Abälard fort, den der Apostel im Folgenden noch verstärke durch die Hinweisung auf die Stelle: Miserebor cujus voluero und auf das Beispiel Pharao's, den Gott selbst erweckt, d. h. durch den Widerstand, den er ihm entgegengesetzt, noch mehr in seiner Bosheit entflammt habe, um seine Macht an ihm zu zeigen in der Bestrafung desselben, diesen Einwurf, wie die Frage, warum denn Gott dennoch sich beklage, wenn er doch selbst die Menschen verhärte dadurch, daß er ihnen seine Gnade entziehe, löse dann der Apostel hinreichend durch den Ausspruch: O Mensch, wer bist du, daß du mit Gott rechtest u. s. w. *) Aus dem vom Apostel angeführten Gleichnisse, sagt Abälard, leuchtet ein, daß Gott noch mehr Recht hat, mit seinem Geschöpfe zu verfahren, wie er will, als der Töpfer mit dem Lehm, weil er nicht bloß der Bildner, sondern auch der Schöpfer des Stoffes ist. Was kann der Einwerfende darauf noch sagen? Denn wenn er antwortet, der Töpfer habe jene Macht, ein Gefäß zu ehrenvollem oder niedrigem Gebrauche zu be-

*) Comment. p. 649—651.

stimmen, nicht, so verwirft er gänzlich das Geschäft der Töpfer und den gemeinsamen Nutzen, und klagt unverschämter Weise Das an, was nothwendig ist. Wenn er aber zugibt, daß der Töpfer ohne dem Gefäß der Unehre unrecht zu thun, es zu einem solchen machen könne, so leuchtet um so mehr ein, daß es auch Gott freistehe, sein Geschöpf zu behandeln, wie er will, da er ihm Nichts schuldig ist, bevor es Etwas verdient hat. Sonst könnten ja auch alle zur Arbeit geschaffenen Thiere mit Recht gegen ihn murren und sich beklagen, warum er sie nur zur Arbeit und zum Dienste des Menschen geschaffen habe, da sie doch eine solche bis zum Tode fortdauernde Plage nicht verdient hätten.*) Wenn man nun zugibt, daß sie zur Ehre Gottes und zum Nutzen des Menschen für die Arbeit geschaffen sind, so muß man wahrlich aus demselben Grunde zugeben, daß Gott mit Recht Einigen seine Gnade entzogen und sie nicht von ihrer Ungerechtigkeit befreit habe, da es keine Ungerechtigkeit gibt, die Gott nicht auf's Beste verwendet und er Nichts ohne Ursache geschehen läßt, wie selbst die weltliche Weisheit bezeugt, indem z. B. Plato in seinem Timäus sagt: Nichts geschieht ohne Grund und rechtmäßige Ursache. Denn welcher Gläubige wüßte nicht, wie gut sich Gott jener höchsten Bosheit des Judas bediente, durch dessen abscheulichen Verrath er die Erlösung des ganzen Menschengeschlechtes bewirkte? Denn in der That viel nützlicher hat er gewirkt (utilius operatus est) in der Schlechtigkeit des Judas als in der Gerechtigkeit des Petrus, und viel besser bediente er sich der bösen

*) Das Gleichniß paßt offenbar nicht, weil dadurch nur ein Unterschied der natürlichen Begabung, aber nicht eines ethischen Verhältnisses gerechtfertigt erscheint.

That des Ersteren als der guten des Letzteren, freilich nicht in Bezug auf den Judas, aber in Bezug auf das gemeinsame Wohl Aller, welches dem besonderen immer vorgezogen werden muß. Durch die Predigt Petri und das Beispiel seines Lebens wurden zwar Manche bekehrt und gerettet, aber zum Heile Aller gewendet wurde jene Ueberlieferung des Judas, welche ebenso auch durch den Vater und den Sohn geschah, jedoch in verschiedener Absicht. So werden auch alle Schlechtigkeiten, die immer geschehen mögen, durch die göttliche Verfügung auf's Beste geordnet, und bei Allem, was er thut oder zuläßt, weiß er selbst die Gründe, wenn sie auch uns verborgen und unerforschlich sind, weil es ihm zukommt, es zu thun oder zuzulassen. Sonst würde er Manches ohne vernünftigen Grund thun oder zulassen. *)

Nachdem Abälard auf diese Weise gezeigt zu haben glaubt, daß Gott jederzeit Recht habe, er mag seine Geschöpfe bestimmen, wozu er will, oder vielmehr, daß er Recht habe, wenn er auch noch so verkehrtes Zeug vorbringe, fährt er fort: „Mit Recht aber, glaube ich, könnte man fragen, wie es, obwohl man Gott keines Unrechtes zeihen kann, wenn er Einigen seine Gnade nicht geben will, dennoch den bösen Menschen, denen er seine Gnade nicht geben wollte, zuzuschreiben sei, daß sie verdammt werden, so daß man sagen kann, sie würden durch ihre eigene Schuld verdammt; oder wenn es nicht ihre eigene Schuld ist, inwieferne man sagen könne, sie würden durch ihre Schuld verdammt von Gott, der einem Jeden vergilt nach seinen Werken. Was kann denn ein Mensch dafür, daß er nicht gerettet wird, wenn ihm Gott die

---

*) Comment. pag. 651 u. 52.

Gnade, durch die er gerettet werden könnte, nie geben wollte und er selber ohne sie es nicht konnte? Vielleicht möchte man sagen, es sei seine Schuld, daß Gott ihm jene Gnade nicht habe geben wollen, die er ihm ebensowohl als den Gerechten angeboten habe, die aber Jener nicht annehmen wollte. Darauf erwidere ich, daß auch das Annehmen selbst nicht ohne die Gnade Gottes geschehen kann. Da nun Gott ihm diese Gnade, das angebotene Geschenk anzunehmen, nicht geben wollte und er selbst es ohne diese Gnade nicht annehmen kann, so wird es fälschlich seiner Schuld zugeschrieben, daß er die angebotene Gnade nicht annahm. Wenn z. B. ein Arzt zu einem Kranken käme und ihm eine Medizin anböte, wodurch er geheilt werden könnte, der Kranke sich aber durchaus nicht aufzurichten vermöchte, die Medizin einzunehmen, wenn nicht der Arzt selbst ihm auch hiezu behilflich wäre, welche Schuld ist es für den Kranken, wenn er die angebotene Heilung nicht erlangt, und welche Empfehlung für den Arzt bei seinem Anbieten, wenn er die Wirksamkeit des Heilmittels aufhebt dadurch, daß er ihm nicht hilft? Wir sagen also, es ist nicht nothwendig, daß uns bei jedem einzelnen Werke eine neue Gnade von Gott gespendet werde, als könnten wir keineswegs das Gute wirken oder wollen, ohne daß ein neues Geschenk der göttlichen Gnade vorausginge, *) sondern häufig geschieht es, daß, während Gott Mehreren das gleiche Gnadengeschenk mittheilt, sie doch nicht gleichmäßig wirken, ja daß sogar oft Derjenige weniger wirkt, der mehr Gnade erhalten hat. Denn wie es bei dem Streben nach zeit-

*) Vergl. Epit. cap. 34., wo dieselbe Antwort auf dasselbe Gleichniß gegeben und auf den Commentar verwiesen ist.

lichen Dingen geht, so geht es auch bei den wahren und ewigen Gütern. Es kommt ein Reicher und legt einigen Armen gleichmäßig seine Schätze vor zum Lohn und bietet sie ihnen an, wenn sie Das thun würden, was er ihnen befiehlt. Der Eine nun von ihnen, von Verlangen nach dem ihm gezeigten und verheißenen Lohn entbrannt, macht sich an's Werk und vollendet es. Der Andere aber, da er faul ist und sich nicht anstrengen mag, wird um so weniger von jenem Verlangen entbrannt, je mehr er durch die Größe der Arbeit zurückgeschreckt wird, und oft geschieht es, daß Einer, je stärker er ist dem Leibe nach, um so träger ist im Geiste, und je ärmer desto fauler. Woher kommt es also, daß, obwohl die Schätze auf gleiche Weise dem Einen wie dem Andern gezeigt und zum Lohne angeboten wurden, der Eine, von Verlangen danach entbrannt, die Arbeit erträgt, um reich zu werden, der Andere aber nicht, und lieber eine immerwährende Armuth wählt als nur eine Stunde die Arbeit zu tragen? Was ist doch daran schuld, als der Fleiß des Einen und die Trägheit des Andern? Was hat jener Reiche dem Einen mehr gethan als dem Andern, der Beiden auf gleiche Weise den gleichen Lohn vorlegte und versprach? In Jenem, wirst du sagen, hat er ja doch das Verlangen entzündet, und dadurch bewirkt, daß er die Arbeit auf sich nahm und vollendete. Aber das, sage ich, ist zwar aus jener Handlung gefolgt, aber Nichts von der Handlung selber, d. h. kein Theil davon. Welches Hinderniß hatte also bei dem Andern statt? Gewiß kein anderes als die Trägheit Dessen, der die Arbeit ablehnte. So bietet auch Gott uns täglich das Himmelreich an, und der Eine, von Verlangen nach seinem Reiche entzündet, verharrt in guten Werken, der Andere erschlafft in seiner Trägheit. Gott jedoch

bietet es auf gleiche Weise Beiden an und thut, was an ihm ist, und wirkt durch Vorlegung und Verheißung der Seligkeit seines Reiches auf Beide so viel ein, als zur Entzündung des Verlangens Beider nothwendig ist, ohne daß noch eine andere neue Gnade dazukäme. Denn einen je größeren Lohn man vor Augen sieht, um so mehr wird man schon von Natur aus durch sein eigenes Verlangen dazu angelockt, zumal da dieses allein hinreicht, es zu erlangen und Alle mit viel weniger Schweiß und Gefahr dazu gelangen können als zur Erwerbung irdischer Reiche. Um also unser Verlangen nach Gott und dem himmlischen Reiche zu entzünden, welche Gnade muß da noch vorausgehen, als daß jene Seligkeit, zu welcher er uns einladet, und der Weg, auf dem wir hingelangen können, vorgelegt und gegeben werde (exponatur atque tradatur)? Diese aber verleiht Gott den Verworfenen wie den Auserwählten auf gleiche Weise, indem er nämlich Beide auf gleiche Weise darüber belehrt, so daß auf Grund (ex) der nämlichen Gnade des Glaubens, den sie empfangen haben, der Eine zu guten Werken angeregt, der Andere durch seine Nachläßigkeit unentschuldbar gemacht wird. Dieser Glaube also, der in dem Einen durch die Liebe thätig ist, in dem Andern aber träge und müßig bleibt, ist die Gnade Gottes, die jedem Auserwählten zuvorkommt, damit er gut zu wollen anfange, und die wieder dem Anfange des guten Willens nachfolgt, damit der Wille selbst ausharre; und es ist nicht nothwendig, daß für alle einzelnen Werke, die täglich neu nachfolgen, Gott eine andere Gnade vorlege, als eben den Glauben selber, wodurch wir nämlich glauben, daß wir für Das, was wir thun, einen so großen Lohn erlangen werden. Denn auch die Kaufleute der Welt, wenn sie so viele und große Mühen

ertragen, dulden Alles in der Einen Hoffnung auf irdischen Gewinn, die sie von Anfang gefaßt haben, und wenn sie Verschiedenes wirken, so werden sie dazu nicht durch eine verschiedene Hoffnung bewogen, sondern durch eine und dieselbe angezogen.“ *)

Wir sehen hier, wie schnell und leicht dem Abälard der Uebergang aus einer in der That calvinischen Prädestinationslehre zu einer ganz pelagianischen Gnadenlehre geworden ist, und müßten uns im höchsten Grade darüber wundern, wenn wir nicht wüßten, daß die Extreme sich berühren und jede Einseitigkeit, wenn sie auf die Spitze getrieben wird, nothwendig auf der andern Seite herunterfallen und in ihr Gegentheil überschlagen muß. Indeß ist es doch eine sonderbare Ironie, daß Abälard selbst gerade durch Das, was eine Antwort sein soll, auf den aus seiner Prädestinationslehre entspringenden Einwurf, wie denn, wenn Gott nach freier Wahl in der angegebenen Weise prädestinire und reprobire, dennoch der Reprobirte an seinem Verderben selber schuld sei, daß er gerade durch die Antwort darauf alle seine schroffen Voraussetzungen wieder aufhebt, und ohne den neuen von Seite der gefallenen Natur des Menschen sich erhebenden Einwurf, wie denn der kranke Mensch das dargebotene Heilmittel der Gnade ergreifen könne, wenn ihm nicht auch dazu geholfen werde, zu beantworten oder auch nur zu berücksichtigen, nun plötzlich die Sache so hinstellt, als ob das Heil nicht bloß der einzelnen Individuen, sondern überhaupt Aller nur von ihrem subjektiven Wollen oder Laufen abhinge, als wenn gar kein absoluter Rathschluß und kein opus operatum bestände, kraft dessen Gott selbst

*) Comment. pag. 652—54.

trotz aller Widersprüche seiner Feinde und abgesehen von aller menschlichen Mitwirkung mit übernatürlicher Nothwendigkeit die Vollendung seines Reiches herbeiführt und zuletzt ein Resultat hervorbringt, das a priori gar kein Mensch wollen oder auch nur wissen konnte. Bei Abälard erscheint einerseits die Prädestination recht mechanisch als etwas rein Jenseitiges, Abstraktes, Todtes, das gar keinen Einfluß hat auf das menschliche Leben und die Geschichte, und auf der andern Seite steht ihm die Freiheit ebenso mechanisch ganz außer allem Zusammenhang mit den göttlichen Wirkungen; auf der einen Seite ist ihm das Himmelreich etwas schon a priori Fertiges, das Gott nur so hinlegt, wie ein reicher Mann seine Thaler, um das Verlangen danach zu entzünden, und auf der andern Seite ist es der Mensch, der diesen Lohn sich verdient; auf der einen Seite sind in Gott Alle schon zum Voraus dualistisch prädestinirt oder reprobirt, und auf der andern Seite ist es Keiner, und hat diese Prädestination oder Reprobation für den Menschen selber gar keine Bedeutung, eben weil sie nur etwas Abstraktes, Leb- und Wirkungsloses und im Grunde nichts Anderes ist, als die vorläufige Vorbereitung des Himmels und der Hölle für Die, welche in Folge ihrer eigenen Entscheidung gut oder böse sein werden. Daß es unter solchen Voraussetzungen auch möglich wäre, daß gar Keiner in den Himmel käme, und daß folglich Gott den Zweck der Schöpfung gar nicht erreichte, ist klar. Und darin liegt der eigentliche Pelagianismus des Abälard, nicht so fast darin, daß er sagte, der Mensch bedürfe keiner neuen Gnade, um die dargebotene Gnade zu ergreifen, weil Jeder schon von Natur aus durch sein eigenes Verlangen angezogen werde. Denn was er hier einen Zug der natürlichen Sehnsucht des menschlichen

Herzens nennt, könnte man ebenso gut auch Gnade nennen, weil es eben die in der Natur selbst sich offenbarende Gnade, jener Zug des Vaters ist, von dem Christus sagt, Niemand kommt zu mir, außer der Vater zieht ihn; aber diese Gnade des Vaters muß wohl unterschieden werden von der Erlösungs- und Heiligungsgnade. Insofern hat Abälard schon Recht, wenn er meint, der Mensch bedürfe nicht immer neuer Gnade, um die dargebotene zu ergreifen, weil das in infinitum fortgehen und die Freiheit zuletzt ganz aufheben müßte. Dessenungeachtet ist seine Ansicht, wie auf der einen Seite calvinisch, so auf der andern pelagianisch, weil er das opus operatum nicht verstand, und sich die augustinische Prädestinationslehre nur ganz äußerlich angeeignet hatte, ohne in den Kern derselben einzudringen. Darum darf es uns auch nicht wundern, wenn er so plötzlich und unerwartet aus der Rolle fällt, die ja nur mechanisch eingelernt war. Doch Abälard kommt nicht aus der Fassung und läßt sich durch den Widerspruch, in den er gerathen ist, nicht irre machen, sondern fährt ganz ruhig, als wenn er gar nichts Unrechtes gesagt hätte, in seiner Erklärung fort und bemerkt zu V. 22 u. f.: Der Apostel hat durch das passende Gleichniß vom Töpfer gezeigt, daß Gott keineswegs der Ungerechtigkeit beschuldigt werden könne, wenn er Einigen die Gnade, durch die sie gerettet würden, nicht geben wollte, wie z. B. dem Pharao und Esau. Jetzt aber benützt er gerade Das, was mit ihnen geschehen ist, zur Empfehlung Gottes, indem er zeigt, Gott habe mit vieler Langmuth die Bosheit Pharao's getragen, damit er sich bessere, und da seine Bosheit ihn als unverbesserlich gezeigt hatte, habe er sich der Rache auf's Beste bedient zum gemeinsamen Nutzen Anderer, damit nämlich jenes befreite Volk, d. h. die

Juden oder die ganze Welt, bei der Kunde hievon wenigstens aus Furcht vor den Strafen vom Bösen abgehalten und zum Guten eingeladen würde. . . . . So hast also du, o Mensch, der du Gott anfangs tadeltest, durch das gegenwärtige Gleichniß geschlagen, Nichts gegen ihn zu sagen, sondern ihn vielmehr zu loben, da sogar in Dem, worin er dir am meisten grausam scheint, seine Barmherzigkeit zu preisen ist. Denn was kannst du sagen, wenn er bei Dem, was er an Pharao gethan hat, indem er zur Abschreckung für andere Gottlose seinen Zorn, d. h. seine Rache, die er an den Gottlosen übt, und seine Macht, die er bei den Wundern in Aegypten bewies, zeigen wollte, in vieler Geduld die Gefäße des Zornes, d. h. jene der gänzlichen Vernichtung werthen Ungerechten lange ertrug, und zwar nicht ohne Grund, sondern damit, je größer die Bosheit der Unterdrücker war, desto größer sich zeigte die Macht seiner Erbarmung, wodurch er die Seinigen errettete zur Verherrlichung, Diejenigen nämlich, die er zuvorbestimmt hat zur Seligkeit des ewigen Lebens oder zu seiner Herrlichkeit, damit auch sie wieder durch das Lob seiner Barmherzigkeit ihn verherrlichen. *)

Diese Darstellung nun der abälardischen Ansicht über das Verhältniß des freien Willens einerseits zur Natur des Menschen sowohl in ihrem ursprünglichen als gegenwärtigen Zustande und anderseits zur göttlichen Prädestination und Gnade scheinen uns seine Anschauung hinreichend zu charakterisiren; und wir sehen nun ein, warum auf dem Concilium zu Sens unter andern auch folgende zwei Sätze: Quod liberum arbitrium per se sufficit ad aliquod bonum und Quod non contraximus culpam

---

*) Comment. pag. 654—56.

ex Adam sed poenam tantum, *) ihm zur Last gelegt und als ketzerisch verworfen wurden; und warum er in seiner confessio fidei **) unter anderen das Bekenntniß ablegt einerseits: „Die Gnade Gottes sei Allen so nothwendig, daß ohne sie weder die Kraft der Natur noch die Freiheit des Willens hinreichend sei zum Heile, da ja die Gnade uns zuvorkomme, damit wir wollen, nachfolge, damit wir können, und sich mit uns verbinde, damit wir ausharren," und anderseits: „Aus Adam, in dem wir Alle sündigten, hätten wir sowohl Schuld als Strafe überkommen, weil seine Sünde auch all unserer Sünden Anfang und Ursache gewesen sei." Wir sehen aber aus der bisherigen Auseinandersetzung auch, daß bei so falschen und widersprechenden Voraussetzungen auch seine Erlösungstheorie falsch und in sich widersprechend werden mußte, und können uns nicht mehr darüber täuschen, daß der heil. Bernhard seine eigentliche Meinung allerdings vollkommen richtig aufgefaßt habe, weil sie, obwohl Abälard sie nicht ausführlich entwickelt, durch seine übrigen damit zusammenhängenden Ansichten sich deutlich genug herausstellt. Wenn die Prädestination trotz aller mechanischen Schroffheit dennoch im Grunde als etwas Wirkungsloses und die Gnade nur als etwas äußerlich Vorgelegtes aufgefaßt wird, das der Mensch erst ergreifen soll, ohne zuerst davon ergriffen zu sein, und wenn sie nicht ein innerlich bewegendes agens ist, welche immanenten Wirkungen soll dann die Erlösung haben? Und wenn die Erbsünde entweder ganz mechanisch nur als eine Strafe oder höchstens als ein Verderben der menschlichen Natur, welches nicht

---

*) Prop. 6. 9. bei Duplessis p. 21. Denzinger's Enchiridion p. 104.

**) Op. Ab. pag. 331 u. 32.

bloß auf die Freiheit als solche, sondern auch auf die Beschaffenheit des natürlichen Willens, als Basis des persönlichen Selbstbestimmungsaktes, keinen hemmenden Einfluß übt, aufgefaßt wird, welcher Erlösung bedarf dann der Mensch, als höchstens daß seinem an und für sich guten Willen eine Assistenz geleistet werde, mittels welcher er seine verdorbene Natur überwinden kann? Davon, daß der Wille selbst (als Naturpotenz betrachtet, denn als Akt ist er vor der persönlichen bewußten Entscheidung überhaupt gar nicht vorhanden) einer Heilung ex radice bedürfe, kann unter solchen Voraussetzungen gar keine Rede sein. Und doch ist gerade dieses der Hauptpunkt für das richtige Verständniß der Bedeutung der Erlösung. Ohne Christus gibt es für den Menschen kein Heil, nicht bloß darum, weil der Mensch aus sich es nicht hat, wenn es ihm nicht gegeben wird, sondern hauptsächlich darum, weil er in Folge der Sünde in einen solchen Zustand der Knechtschaft gerathen ist, daß er von Natur aus gar nicht fähig ist, es zu ergreifen, wenn er nicht zuerst, so zu sagen, wieder auf freien Fuß gestellt wird. Darin beruht das Geheimniß der Erlösung, daß zuerst unsere Bande zerrissen, die Knechtschaft ausgelöst, die Erbschuld getilgt und Gott mit uns versöhnt werden mußte, bevor uns ein neues Leben mitgetheilt werden konnte. Es leuchtet von selbst ein, welchen gewaltigen Einfluß die einseitige oder richtige Auffassung dieses Verhältnisses auf die ganze Weltanschauung haben muß, und welche wichtige Consequenzen für das praktische Leben in jeder Beziehung daraus folgen. Und ebendeßwegen, weil von der Behandlung dieser Frage um die Bedeutung der Erlösung so ungemein viel abhängt, begreifen wir wohl, warum der heil. Bernhard gerade auf diesen Punkt das Hauptgewicht legte,

und von hier aus die schwerste Anklage gegen Abälard erhob. Denn dieser wollte nicht bloß von einer Loskaufung des Menschen aus der Knechtschaft des Satans durch das Blut Christi in rein äußerlich juridischem Sinne Nichts wissen, sondern er bestritt überhaupt den Begriff der Befreiung des Menschen aus einer fremden Macht, die ihn gefangen hielt, wodurch er natürlich den Begriff der Versöhnung und Erlösung im buchstäblichen Sinne zerstörte und in Christus nur den Salvator aber nicht auch den Redemptor anerkannte; und er glaubte hiemit noch eine recht tiefsinnige Ansicht aufzustellen. Hören wir nun, wie der heil. Bernhard die Ansicht Abälard's aufgefaßt hat und was er dagegen sagt.

„Sich an das Geheimniß unserer Erlösung machend," schreibt Bernhard in seinem Briefe an den Papst, „sagt dieser verwegene Erforscher der göttlichen Majestät gleich am Anfange seiner Erörterung, die Meinung aller Kirchenlehrer sei über diesen Punkt ein und dieselbe; und er legt sie dar und verwirft sie, und rühmt sich, eine bessere zu haben, ohne sich zu fürchten, gegen die Vorschrift des Weisen, die alten Grenzen zu überschreiten, die unsere Väter gesetzt haben. Es ist zu wissen, sagt er, daß all unsere Lehrer nach den Aposteln darin übereinkommen, *)

*) Der heil. Bernhard beruft sich auf ein »liber sententiarum« und den „Commentar zum Römerbrief", worin er Abälard's Ansicht ausgesprochen gelesen habe. Aber weder im Commentare noch in der Epitome, die vielleicht unter dem liber sententiarum zu verstehen sein dürfte, finden wir, daß Abälard die von ihm bestrittene Ansicht als eine von allen Kirchenlehrern aufgestellte betrachtet habe. Im Commentare sagt er nur: „Was Das betrifft, daß man sagt" und in der Epitome: „Einige sagen, daß wir aus der Macht des Teufels erlöst worden sind" (cap. 23).

daß der Teufel eine Herrschaft und Macht hatte über den Menschen und mit Recht ihn besaß¹, deßhalb nämlich, weil der Mensch mittels der Freiheit des Willens, die er hatte, freiwillig dem Teufel zustimmte. Denn wenn Einer Jemanden besiegt hat, sagen sie, so wird der Besiegte mit Recht ein Sclave des Siegers. Darum sei der Sohn Gottes aus diesem Grunde (hac necessitate) Mensch geworden, damit der Mensch, der nicht anders habe befreit werden können, durch den Tod eines Unschuldigen auf dem Rechtswege (jure) aus dem Joche des Teufels befreit würde. Aber wie uns scheint, sagt er, hat weder der Teufel je ein Recht auf den Menschen gehabt, außer etwa mit Erlaubniß Gottes, als Kerkermeister, noch auch hat der Sohn Gottes Fleisch angenommen, um den Menschen zu befreien. Was soll ich in diesen Worten für unerträglicher halten, die Lästerung oder die Anmassung? was für verwerflicher, die Verwegenheit oder die Gottlosigkeit? Sollte ein Solches redender Mund nicht eher mit Prügeln verschlagen als mit Gründen widerlegt werden? Fordert Einer, dessen Hand gegen Alle sich erhebt, nicht mit Recht die Hände Aller gegen sich auf? Alle, sagt er, sagen so; aber ich sage nicht so. Was sagst also du? Was bringst du Besseres vor? Was erfindest du Tieferes? Welche geheimere Offenbarung rühmst du dich empfangen zu haben, die den Heiligen entging, die die Weisen nicht kannten? Gestohlenes Wasser und entwendetes Brod, vermuthe ich, wird Jener uns vorsetzen. Doch sag', sag', was es ist, was dir

---

¹ Vielleicht daß Bernhard jene Worte aus der nur unvollständig auf uns gekommenen introductio genommen und diese unter dem liber sententiarum gemeint hatte.

scheint und keinem Anderen. Daß der Sohn Gottes, nicht um den Menschen zu befreien, den Menschen anzog? Das scheint freilich Niemanden, außer dir; du magst zusehen, wo du Das her hast (tu videris, ubi videris). Denn nicht von dem Weisen, noch vom Propheten, noch vom Apostel, noch endlich von dem Herrn selbst hast du Das empfangen. Der Lehrer der Völker hat vom Herrn empfangen, was er auch uns übergeben hat. Der Lehrer Aller bekennt, seine Lehre sei nicht die seine, denn nicht von mir selbst, sagt er, rede ich; du aber gibst uns von dem Deinigen, und was du von Niemanden empfangen hast. Wer Lügen redet, redet von dem Seinigen. Dir mag sofort gehören, was dein ist. Ich höre die Propheten und Apostel, ich gehorche dem Evangelium, aber nicht dem Evangelium nach Petrus. Du schmiedest uns ein neues Evangelium? Einen fünften Evangelisten nimmt die Kirche nicht auf. Was verkünden uns das Gesetz, was die Propheten, was die Apostel, was die apostolischen Männer, als Das, was nur du leugnest, daß nämlich Gott Mensch geworden sei, um den Menschen zu befreien? Und wenn ein Engel vom Himmel uns ein anderes Evangelium verkünden würde, anathema sit. Aber die Lehrer, die nach den Aposteln gekommen sind, nimmst du nicht an, du, der du über alle deine Lehrer einsichtsvoll geworden bist. Ja du erröthest nicht zu sagen, daß die Meinung Aller gegen dich ist, während sie von einander nicht abweichen. Umsonst würde ich dir nun den Glauben und die Lehre Derjenigen vorlegen, die du bereits in Verruf erklärt hast. Ich will dich zu den Propheten führen. Es spricht unter dem Bilde Jerusalems zu dem auserwählten Volke, nicht der Prophet (Soph. 3, 16.), sondern der Herr: „Ich werde dich retten, und dich befreien, fürchte

dich nicht.« Du fragst, aus welcher Gewalt, denn du willst nicht, daß der Teufel über den Menschen eine Gewalt habe oder gehabt habe. Ich gestehe, ich auch nicht; doch dessenungeachtet hat er eine, wenn auch du und ich es nicht wollen. Wenn du es nicht bekennst und einsiehst, so bekennen und sagen es Die, welche erlöst worden sind vom Herrn, welche er erlöst hat aus der Hand des Feindes. Und auch du würdest es gewiß nicht läugnen, wenn du nicht unter der Hand des Feindes wärest. Du kannst nicht Dank sagen mit den Erlösten, weil du nicht erlöst bist. Denn wenn du erlöst wärest, würdest du den Erlöser anerkennen und nicht die Erlösung läugnen. Nur Der sucht nicht erlöst zu werden, der nicht weiß, daß er gefangen ist. Die es aber wußten, schrieen zum Herrn und der Herr erhörte sie und erlöste sie aus der Hand des Feindes. (Psalm. 106.) Und damit du siehst, wer der Feind sei, „die er erlöste,« heißt es, „aus der Hand des Feindes, aus allen Weltgegenden sammelte er sie.« Aber zuerst anerkenne jenen Sammler, von dem Kaiphas im Evangelium prophezeit, daß Jesus für das Volk sterben würde. Und der Berichterstatter fährt fort: Nicht bloß für das Volk, sondern um die Kinder Gottes, die zerstreut waren, in Eins zu versammeln. Wo waren sie zerstreut? In alle Weltgegenden. Also, die er erlöste, aus allen Weltgegenden sammelte er sie. Er könnte sie nicht sammeln, wenn er sie nicht erlöste. Denn sie waren nicht bloß zerstreut, sondern auch gefangen. Erlöst und gesammelt hat er sie, erlöst aber aus der Hand des Feindes. Es heißt nicht der Feinde, sondern des Feindes. Der Feind war Einer, die Gegenden viele. Nicht nämlich aus Einer Gegend sammelte er sie, sondern aus den Gegenden, von Sonnen-Auf- und Niedergang, vom Norden und

vom Meere. Wer war denn jener Eine so mächtige Herr, der nicht bloß Eine Gegend beherrschte, sondern alle? Kein anderer, wie ich glaube, als jener, von dem ein anderer Prophet sagt, daß er den Strom ausschlürfe, d. h. das Menschengeschlecht, und sich darüber gar nicht wundere (Job. 40, 18.); und daß er die Zuversicht habe, daß auch der Jordan d. h. die Auserwählung selbst in seinen Rachen einfließe. Selig, die so hineinfließen, daß sie auch wieder herausfließen, die so hineingerathen, daß sie auch wieder herauskommen. Doch wie, vielleicht glaubst du noch nicht den Propheten, die so sehr unter sich übereinstimmen bezüglich der Macht des Teufels über den Menschen. Komm mit mir und zu den Aposteln. Du hast nämlich gesagt, daß du mit jenen nicht übereinstimmst, die nach den Aposteln kamen; so stimme wenigstens den Aposteln bei, ob vielleicht auch dir widerfährt, was Einer derselben sagt von Gewissen: „Vielleicht verleiht ihnen Gott Buße zur Erkenntniß der Wahrheit, so daß sie wieder zu sich kommen aus den Fallstricken des Teufels, von dem sie gefangen gehalten werden nach seinem Willen.“ (II. Timoth. 2, 25—26.) Paulus ist es, der da sagt, daß die Menschen vom Teufel gefangen gehalten werden nach seinem Willen. Du hörst „nach seinem Willen“ und läugnest seine Macht? Wenn du auch dem Paulus nicht glaubst, so komm nun zum Herrn selber, vielleicht hörst du und bist still? Denn von ihm wird er der Fürst dieser Welt (Joh. 12, 31.) und ein starker Bewaffneter (Luc. 11, 21.) und ein Besitzer der Gefäße genannt, und du sagst, er habe keine Macht über die Menschen? Meinst du etwa, es werde hier unter dem Vorhofe etwas Anderes verstanden als die Welt, und unter den Gefäßen etwas Anderes als die Menschen? Wenn aber der Vorhof des

Teufels die Welt war und die Menschen seine Gefäße, wie herrschte er dann nicht über die Menschen? Der Herr sagt ferner zu Denen, die ihn gefangen nahmen: „Das ist eure Stunde und die Gewalt der Finsternisse.“ (Luc. 12, 53.) Diese Gewalt war Jenem nicht unbekannt, der da sagte: „Er hat uns befreit aus der Gewalt der Finsternisse und übergesetzt in das Reich des Sohnes seiner Herrlichkeit.“ (Coloss. 1, 13.) Diese Macht des Teufels läugnete der Herr nicht einmal bezüglich seiner selbst, wie auch die des Pilatus nicht, der ein Glied des Teufels war. Er sagt nämlich: „Du hättest keine Gewalt über mich, wenn sie dir nicht von oben gegeben wäre.“ (Joh. 19, 11.) Wenn nun am grünen Holze sich so mächtig erwies jene von oben gegebene Gewalt, wie sollte sie nicht gewagt haben, das dürre anzutasten. Und nicht eine ungerechte, glaube ich, kann man die Gewalt nennen, die von oben gegeben war. Er mag also einsehen, daß der Teufel nicht bloß eine Gewalt, sondern auch eine gerechte gehabt habe über die Menschen, um in Folge davon auch Das einzusehen, daß der Sohn Gottes allerdings im Fleische gekommen sei, um die Menschen zu befreien. Uebrigens obwohl wir sagen, daß die Gewalt des Teufels eine gerechte war, so sagen wir doch das nicht von seinem Willen. Daher ist nicht der Teufel gerecht, der den Angriff machte, auch nicht der Mensch, der es verdiente, wohl aber der Herr, der ihn preis gab. Denn nicht von seiner Macht, sondern von seinem Willen wird Jemand gerecht oder ungerecht genannt. Jenes Recht des Teufels also über den Menschen war, wenn auch nicht mit Recht erworben, sondern ungerechter Weise angemaßt, doch mit Recht zugelassen. Insofern also wurde der Mensch mit Recht gefangen gehalten, daß diese Gerechtigkeit allerdings

nicht im Menschen und nicht im Teufel, wohl aber in Gott war. Gerechter Weise also wurde der Mensch überantwortet, barmherziger Weise aber befreit. Doch die Erbarmung war der Art, daß auch in der Befreiung selbst eine gewisse Gerechtigkeit nicht fehlte, denn auch Das gehörte zur Barmherzigkeit des Befreiers, daß er (wie es den Mitteln der Befreiung angemessen war) sich gegen den Angreifer mehr der Gerechtigkeit als der Macht bediente. Denn was konnte der Mensch, der Knecht der Sünde, der Gebundene des Teufels, aus sich selber thun, um die einmal verlorne Gerechtigkeit wieder zu erlangen? Eine fremde wurde ihm also beigelegt, da er keine eigene hatte, und zwar also: Es kam der Fürst dieser Welt, und fand an dem Heilande Nichts, und da er dessenohngeachtet an den Unschuldigen Hand anlegte, so verlor er auch die gerechtesten Ansprüche auf Die, die er in seiner Macht hatte, da ja Der, der dem Tode Nichts schuldete, durch Aufsichnahme der Unbill des Todes rechtmäßig Den, der verfallen war, sowohl von der Schuld des Todes als der Herrschaft des Teufels befreite: denn mit welchem Rechte konnte der Mensch zum zweiten Male dafür hergenommen werden? Ein Mensch nämlich war es, der schuldig war, ein Mensch, der bezahlte. Denn wenn Einer, heißt es, für Alle gestorben ist, so sind folglich Alle gestorben, so daß die Genugthuung des Einen Allen zugerechnet wird, gleichwie jener Eine die Sünde Aller getragen hat, und nicht etwa ein Anderer als der Uebertretende und ein Anderer als der Genugthuende betrachtet werden kann, weil Haupt und Leib Ein Christus ist. Genuggethan also hat das Haupt für die Glieder, Christus für seine Angehörigen, da er nach dem Evangelium Pauli, wodurch die Lüge des Petrus widerlegt wird, „nachdem er für uns gestorben ist,

uns mit sich neubelebt hat, indem er uns alle Sünden verzieh, was gegen uns war, die Handschrift des Urtheils nämlich, das gegen uns lautete, auslöschte und sie hinwegthat, sie an's Kreuz heftend und die Mächte und Gewalten entwaffnend.« (Col. 2, 13—15.) O möchte auch ich unter jenen Trophäen erfunden werden, die den feindlichen Mächten abgenommen wurden, möchte auch ich übergeben werden in den Besitz des Herrn! Wenn Laban mich verfolgt und anklagt, daß ich ihm heimlich entwichen sei, dann soll er hören, daß ich zu Ihm gegangen, und deßhalb heimlich entwichen sei. (Gen. 31.) Zum Knechte gemacht hat mich jene heimliche Ursache der Sünde, frei gemacht davon hat mich die Leistung einer noch geheimnißvolleren Gerechtigkeit: Wenn ich umsonst verkauft worden bin, sollte ich nicht umsonst ausgelöst werden? Wenn Assur mich verläumdet hat ohne Grund, so fragt er ohne Grund nach dem Grunde der Entweichung (sine causa causam exigit evasionis). Und wenn er sagt: Dein Vater hat dich mir übergeben, so werde ich antworten: Aber mein Bruder hat mich ausgelöst. Warum sollte nicht anderswoher die Gerechtigkeit kommen, da ja auch die Schuld anderswoher kam; ein Anderer ist es, der zum Sünder macht, ein Anderer, der von der Sünde rechtfertigt; der Eine im Samen, der Andere im Blute. Ist etwa Sünde im Samen des Sünders, und nicht Gerechtigkeit im Blute Christi? Aber, wird er sagen, mag die Gerechtigkeit sein, wessen sie will, was geht das dich an? Sei es. Aber mag auch die Schuld sein, wessen sie will, was geht das mich an? Soll etwa die Gerechtigkeit des Gerechten auf ihm ruhen, und die Ungerechtigkeit des Ungerechten nicht? Es ziemt sich nicht, daß der Sohn die Missethat des Vaters trage und keinen Antheil habe an

der Gerechtigkeit des Bruders. Nun aber durch einen Menschen der Tod, und durch einen Menschen das Leben; denn wie in Adam Alle sterben, so werden auch in Christo Alle lebendig gemacht; weil ich nicht so mit Jenem verbunden bin, daß ich es nicht auch mit Diesem wäre. Bin ich es mit Jenem durch das Fleisch, so bin ich's mit Diesem durch den Glauben; und bin ich von Jenem angesteckt mit der natürlichen Begierlichkeit, so bin ich auch eingetaucht in die übernatürliche Gnade Christi. Was wird mir noch zugerechnet von der Uebertretung? Wenn die Geburt, so setze ich die Wiedergeburt entgegen, nur daß diese geistig ist und jene fleischlich. Und die Art der Gleichheit läßt es nicht zu, daß sie gleichmäßig einander widersprechen, sondern der Geist muß das Fleisch besiegen, und Das muß wirksamer sein, was seiner Natur nach vorzüglicher ist, so daß nämlich die zweite Geburt mehr nützt, als die erste geschadet hat. Allerdings ist die Sünde auf mich gekommen, aber auch die Gnade und zwar nicht wie die Sünde, so auch das Gnadengeschenk. Denn das Gericht kam nach einer zur Verdammung, die Gnade aber nach vielen Sünden zur Rechtfertigung. Vom ersten Menschen ging die Sünde aus, aber vom höchsten Himmel war der Ausgang der Gnade; beide vom Vater, jene vom ersten, diese vom höchsten. Die irdische Geburt stürzte mich in's Verderben, und ist mir nicht noch weit mehr die himmlische Geburt zum Heile? Und so gerissen aus der Gewalt der Finsternisse fürchte ich nicht vom Vater der Lichter zurückgewiesen zu werden, weil ich gerechtfertigt bin aus Gnaden im Blute seines Sohnes: Denn er ist's, der rechtfertigt, wer ist's, der verdamme? Nicht verdammen wird den Gerechten, der sich des Sünders erbarmte, gerecht nenne ich mich, aber durch *seine* Gerechtigkeit. Was für eine?

„Das Ende des Gesetzes ist Christus zur Gerechtigkeit für Jeden, der glaubt.“ (Rom. 10, 4.) Kurz, Er ist für uns geworden, heißt es, die Gerechtigkeit von Gott dem Vater. Die Gerechtigkeit also, die für mich geworden ist, sollte nicht die meinige sein? Wenn die ererbte Schuld die meine ist, warum nicht auch die geschenkte Gerechtigkeit? sie, die mir jedenfalls sicherer ist als geschenkt denn als angeboren. Denn diese hat zwar einen Ruhm, aber nicht bei Gott. (Rom. 4, 2.) Jene aber, obwohl sie sicher das Heil wirkt, hat keinen Stoff sich zu rühmen außer im Herrn. Denn auch wenn ich gerecht wäre, heißt es, so werde ich doch das Haupt nicht erheben (Job. 10.), um nicht die Antwort zu erhalten: „Was hast du, das du nicht empfangen hast, hast du es aber empfangen, was rühmst du dich, als hättest du es nicht empfangen? (I. Cor. 4, 7.) Das ist die Gerechtigkeit des Menschen im Blute des Erlösers, welche der Mensch des Verderbens verpönend und verhöhnend so sehr zu nichte zu machen strebt, daß er meint und behauptet, Alles, daß der Herr der Herrlichkeit sich selbst erniedrigte, daß er geringer geworden ist als die Engel, daß er geboren wurde vom Weibe, daß er auf Erden weilte, daß er Schwachheit erfahren, daß er Unwürdiges gelitten hat, daß er zuletzt durch den Tod des Kreuzes in das Seinige zurückgekehrt ist — das Alles habe nur den Zweck gehabt, uns ein Vorbild des Lebens zu hinterlassen durch sein Leben und seine Lehre, durch sein Leiden aber und seinen Tod das Ziel der Liebe vor Augen zu stellen. Also lehrte er die Gerechtigkeit und gab sie nicht, zeigte die Liebe, aber goß sie nicht ein, und so kehrte er zurück in das Seine? Also das ist das ganze große Sakrament der Liebe, das geoffenbart wurde im Fleische, gerechtfertigt im Geiste, enthüllt

vor den Engeln, gepredigt den Völkern, anvertraut der Welt, aufgenommen in Herrlichkeit? O unvergleichlicher Doktor, der auch die Tiefen Gottes sich eröffnend und sie Jedermann durchsichtig und zugänglich machend, das erhabenste Sakrament und das von Anbeginn verborgene Geheimniß durch seine Erdichtung uns so eben und offen gemacht, daß mit Leichtigkeit Jeder, auch ein Unbeschnittener und Unreiner, durch dasselbe hindurchgehen kann, als ob die Weisheit Gottes nicht zu hüten wüßte oder vernachläßigte, was sie selbst vorenthalten hat, sondern sogar selber das Heilige den Hunden gäbe und die Perlen den Schweinen. Aber dem ist nicht so. Denn wenn auch geoffenbart im Fleische, wurde es doch gerechtfertigt im Geiste, damit einerseits den Geistigen das Geistige gewährt werde, und anderseits der thierische Mensch nicht fasse, was des Geistes Gottes ist, und unser Glaube nicht in der Weisheit des Wortes beruhe, sondern in der Kraft Gottes. Deßhalb sagt auch der Heiland: „Ich preise dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß du dieses verborgen hast vor den Weisen und Klugen, und es geoffenbart den Kleinen.“ (Matth. 11, 25.) und der Apostel: „Wenn mein Evangelium offen ist, so ist es für Die offen, die verloren gehen.“ (II. Cor. 4, 3.) Seht nur den Menschen an, der verhöhnt, was des Geistes Gottes ist, weil es ihm Thorheit scheint, und des Apostels spottet, welcher sagt, die Weisheit Gottes sei im Geheimnisse verborgen; der einen Angriff macht auf das Evangelium und den Herrn lästert. Wie viel klüger wäre es, wenn er sich würdigte zu glauben, was er nicht zu begreifen vermag, und sich scheuete, das heilige und ehrwürdige Geheimniß zu verachten, und mit Füßen zu treten! Es wäre zu lange, auf alle seine Albernheiten und Verläumdungen, die er dem göttlichen Rath-

schlusse entgegenstellt, zu antworten. Einiges jedoch führe ich an, woraus man das Uebrige beurtheilen mag. Da Christus, sagt er, doch nur die Auserwählten befreit hat, wie hat der Teufel diese in dieser oder in der zukünftigen Welt mehr im Besitz gehabt, als jetzt? Wir antworten: Gerade weil der Teufel die Auserwählten Gottes in Besitz hatte, und sie von ihm gefangen gehalten wurden nach seinem Willen, war ein Befreier nöthig, damit der Rathschluß Gottes an ihnen erfüllt würde. Sie mußten aber befreit werden in dieser Welt, damit sie frei wären in der künftigen. Sodann sagt er: Quälte der Teufel etwa auch jenen Armen, der im Schooße Abraham's ruhte, gleich wie den verdammten Reichen oder hatte er auch über Abraham selbst eine Herrschaft, und über die andern Auserwählten? Nein, aber er hätte sie gehabt, wenn sie nicht befreit worden wären durch den Glauben an Den, der da kommen sollte, wie eben von Abraham geschrieben steht: „Er glaubte Gott und es ward ihm zur Gerechtigkeit gerechnet“ (Gen. 15.), und ebenso: „Abraham frohlockte meinen Tag zu sehen und er sah ihn und freute sich.“ Daher thaute schon damals das Blut Christi auch auf Lazarus, damit er die Flammen nicht empfände, weil auch er an Den geglaubt hatte, der da leiden würde. So muß man von allen Auserwählten jener Zeit denken, die zwar auch ebenso wie wir unter der Macht der Finsternisse geboren waren, wegen der Erbsünde, aber errettet wurden, bevor sie starben und zwar nur im Blute Christi. Es steht nämlich geschrieben: „Die Schaaren aber, die vorausgingen und nachfolgten, schrieen: Hosanna dem Sohne David's, gebenedeit sei, der da kommt im Namen des Herrn.“ Also wurde Christus bei seiner Ankunft im Fleische und zuvor und hernach selig gepriesen von den Schaaren der Selig-

gesprochenen, obwohl die Vorausgehenden damals noch nicht die volle Beseligung erlangt hatten, da ja dieses Vorrecht der Zeit der Gnade vorbehalten war. Ferner indem er sich müht zu lehren und darzuthun, der Teufel habe sich kein Recht über den Menschen zueignen können oder dürfen, außer mit Erlaubniß Gottes, und Gott hätte, ohne dem Teufel Unrecht zu thun, seinen Entlaufenen, wenn er sich hätte erbarmen wollen, mit vollem Rechte zurückfordern und durch ein bloßes Wort befreien können, als ob das Jemand in Abrede stellte, sagt er nach vielen Hin- und Herreden (post multa aliquando infert) endlich: Welche Nothwendigkeit oder welcher Grund war also vorhanden, daß, obwohl die göttliche Erbarmung durch einen bloßen Befehl den Menschen von der Sünde hätte befreien können, der Sohn Gottes nach Annahme des Fleisches so viele und große Mühen, Unbilden, Geißelstreiche, Verspeiung und zuletzt den schmählichen und bittersten Kreuzestod erlitt? Wir antworten: die Nothwenigkeit war auf unserer Seite und zwar eine schwere Noth von Solchen, die in Finsterniß und Todesschatten saßen. Es war eine Nothwendigkeit gleichmäßig für uns, für Gott selbst und für die heil. Engel; für uns, um das Joch unserer Gefangenschaft aufzuheben, für Ihn, damit der Rathschluß seines Willens erfüllt, für die Engel, damit ihre Zahl voll gemacht würde. Und der Grund dieser That war, weil es Dem, der sie that, so gefiel. Wer läugnet, daß dem Allmächtigen viele andere Weisen unserer Erlösung, Rechtfertigung und Befreiung zu Gebote standen? Aber das beeinträchtigt die Wirksamkeit derjenigen nicht, die er wirklich gewählt hat. Und vielleicht ist diese die beste, damit wir durch sie im Lande des Vergessens, der Beschwerniß, unseres Falles an so viele und große Be-

schwerden des Erlösers kräftiger und lebhafter erinnert würden. Sonst aber weiß keiner der Menschen und kann keiner vollständig wissen, welches Gute bezüglich der Gnade, welche Angemessenheit bezüglich der Weisheit, welchen Glanz bezüglich der Herrlichkeit, welchen Nutzen bezüglich des Heils in sich schließe jenes ehrwürdigen Geheimnisses unerforschliche Tiefe, bei deren Betrachtung der Prophet erbebte und sie nicht durchdrang, und der Vorläufer des Herrn sich für unwürdig bekannte, sie zu durchdringen. Uebrigens wenn es auch nicht erlaubt ist, das Sakrament des göttlichen Willens zu erforschen, so ist es doch erlaubt, die Wirkung des Werkes zu empfinden und die Frucht seines Nutzens zu genießen. Und was erlaubt ist zu wissen, ist nicht erlaubt zu verschweigen, weil es zur Ehre der Könige dient, ein Wort zu verheimlichen und zur Ehre Gottes, seiner Rede nachzuforschen. Eine getreue Rede ist es und aller Annahme werth, daß wir, da wir noch Sünder waren, mit Gott versöhnt wurden durch den Tod seines Sohnes. Wo Versöhnung ist, ist auch Nachlassung der Sünden. Denn wenn, wie die Schrift sagt, unsere Sünden eine Trennung machen zwischen uns und Gott, so ist, wenn die Sünde bleibt, keine Versöhnung. Worin also beruht die Vergebung der Sünden? Das ist der Kelch, spricht er, des neuen Bundes in meinem Blute, das für Euch wird vergossen werden zur Vergebung der Sünden. Also wo Versöhnung, da ist Vergebung der Sünden. Und was ist sie anders als Rechtfertigung? Sei es also Versöhnung oder Vergebung der Sünden, oder Rechtfertigung oder auch Erlösung oder Befreiung aus den Banden des Teufels, von dem wir gefangen gehalten wurden nach seinem Willen — durch Dazwischenkunft des Todes des Eingebornen erlangen wir sie, ge-

rechtfertigt umsonst in seinem Blute, in dem wir, wie der Nämliche sagt, Erlösung haben durch sein Blut, Vergebung der Sünden nach dem Reichthume seiner Gnade. Warum, sagst du, durch Blut, was er durch sein Wort thun konnte? Frag' Ihn selbst. Mir ist es gestattet, zu wissen das So, aber nicht das Warum. Frägt etwa das Gebilde seinen Bildner: was hast du mich so gebildet? Aber das scheint ihm Gerechtigkeit zu sein, er kann sich des Lachens nicht enthalten. Hört sein Gelächter! Inwiefern, spricht er, sagt der Apostel, daß wir gerechtfertigt oder versöhnt werden mit Gott durch den Tod seines Sohnes, der um so mehr gegen den Menschen zürnen mußte, um wie viel die Menschen sich mehr versündigten in der Kreuzigung seines Sohnes als in der Uebertretung seines ersten Gebotes durch das Kosten eines einzigen Apfels? Als ob nicht Gott bei ein und derselben Handlung sowohl ein Mißfallen haben konnte an der Missethat der Uebelthäter als auch ein Wohlgefallen an der Hingebung des Leidenden. Und wenn, sagt er, jene Sünde Adam's so groß war, daß sie nur durch den Tod Christi gesühnt werden konnte, welche Sühne wird es dann geben für jenen an Christus begangenen Mord? Wir erwidern kurz: Gerade jenes Blut, das sie vergossen und die Fürbitte Dessen, den sie tödteten. Er sagt ferner: Hat denn der Tod des unschuldigen Sohnes Gott dem Vater so sehr gefallen, daß er durch ihn sich versöhnen ließ mit uns, die wir durch die Sünde die Tödtung des unschuldigen Herrn verursacht haben, und konnte er jene viel leichtere Sünde nicht verzeihen, wenn nicht diese größte geschah? Nicht der Tod gefiel ihm, wohl aber der Wille Dessen, der da freiwillig starb, und durch jenen Tod den Tod bezwang, das Heil wirkte, die Unschuld herstellte, über Fürstenthümer und

Mächte triumphirte, die Hölle entwaffnete, den Himmel bereicherte, der Frieden brachte in Alles, was im Himmel, und wiederherstellte Alles, was auf Erden ist. Und weil dieser so kostbare Tod, der freiwillig übernommen werden mußte gegen die Sünde, doch nicht geschehen konnte außer durch die Sünde, so freute er sich zwar nicht über die Bosheit der Frevler, aber er benützte sie zum Guten, und verdammte den Tod durch den Tod und durch die Sünde die Sünde. Und je größer das Verbrechen Jener, desto heiliger war der Wille Dieses und desto kräftiger zum Heile, insofern durch Vermittlung einer so großen Kraft jene alte obwohl große Sünde dennoch dieser, die an Christus begangen wurde, weichen mußte, gleichsam als die kleinere der größeren. Und nicht der Sünde oder den Sündern wird dieser Sieg zugeschrieben, sondern Dem, der der Sünde sich wohl bediente, und die Sündigenden standhaft ertrug, und zum Gebrauch der Gottseligkeit wendete, was immer die Grausamkeit der Gottlosen gegen ihn verübte. Es war aber das Blut, das vergossen wurde, so reichlich zur Vergebung, daß es sogar auch jene größte Sünde, wodurch es vergossen wurde, tilgte, und dadurch über die Tilgung jener alten allerdings leichteren durchaus keinen Zweifel mehr übrig ließ. — Ferner sagt Jener: Wem aber scheint es nicht grausam und unbillig, daß Jemand das Blut eines Unschuldigen als Lösegeld verlangt oder daß es ihm irgendwie gefallen haben sollte, daß ein Unschuldiger getödtet werde, geschweige dann, daß Gott der Tod seines Sohnes so angenehm gewesen wäre, daß er durch ihn mit der ganzen Welt sich versöhnen ließ? Nicht verlangt hat Gott der Vater das Blut des Sohnes, aber angenommen das dargebotene, nicht dürstend nach Blut, aber nach dem Heile, weil das Heil im Blute war.

Allerdings das Heil, und nicht, wie Jener meint und schreibt, nur die Beweisung der Liebe. Denn damit schließt er seine so vielen Verläumdungen und Angriffe, die er gegen Gott ebenso unkindlich als unkundig ausspeit, daß er sagt, das Ganze, daß Gott im Fleische erschien, sei unsere Unterrichtung oder, wie er später sagt, Unterweisung durch sein Wort und Beispiel, das Ganze, daß er litt und starb, sei die Beweisung oder Empfehlung seiner Liebe zu uns. Doch was nützt es, daß er uns unterrichtete, wenn er uns nicht auch aufrichtete? Oder werden wir nicht umsonst belehrt, wenn nicht zuerst zerstört wird in uns der Leib der Sünde, damit wir ferner nicht mehr der Sünde dienen? Wenn Alles, was Christus uns nützte, bloß darin bestand, daß er uns die Tugenden zeigte, so bleibt nur noch zu sagen, daß Adam uns auch nur dadurch schadete, daß er uns die Sünde zeigte; denn wie die Wunde, so die Arznei. Wie nämlich in Adam Alle sterben, so werden auch in Christo Alle lebendig gemacht. Folglich wie das Letztere, so auch das Erstere. Wenn das Leben, das Christus gibt, nichts Anderes ist, als seine Anleitung, so wird wohl auch der Tod, den Adam gab, gleichfalls nichts Anderes sein, als seine Anleitung, so daß Jener durch sein Beispiel zur Sünde, dieser durch Beispiel und Wort zu einem guten Leben und zur Liebe gegen ihn die Menschen anleitete. Oder wenn wir, dem christlichen Glauben und nicht der pelagianischen Häresie gemäß, bekennen, durch Zeugung und nicht durch Anleitung sei die Sünde Adam's auf uns gekommen, und durch die Sünde der Tod, so müssen wir auch bekennen, daß auch von Christus uns nicht durch Anleitung, sondern durch Zeugung wiederhergestellt wurde die Gerechtigkeit und durch die Gerechtigkeit das Leben, so daß, wie durch

Einen die Sünde auf Alle überging zur Verdammung, so auch durch Einen die Gerechtigkeit überging auf Alle zur Rechtfertigung des Lebens. Und wenn es so ist, wie sagt dann Jener, der Rathschluß und die Ursache der Menschwerdung sei, die Welt durch das Licht seiner Weisheit zu erleuchten und die Liebe zu ihm zu entzünden? Wo ist also die Erlösung? Von Christus nämlich, wie er zu bekennen sich würdigt, kommt Erleuchtung und Aufforderung zur Liebe. Von wem aber die Erlösung und Befreiung? Doch gesetzt, daß die Ankunft Christi Denen nützte, welche sich ihm durch ihr Leben gleichförmig machen und ihm die Liebe erwidern können, was ist es aber mit den Kindern? Welches Licht der Weisheit wird er Denen geben, die noch kaum das Licht des Lebens aufnehmen? Wie werden die zur Liebe Gottes sich erheben, die noch nicht einmal ihre Mütter zu lieben wissen? Wird ihnen Nichts nützen die Ankunft Christi? Nichts, daß sie mit ihm zusammengepflanzt sind in der Gleichheit seines Todes durch die Taufe, weil sie in Folge ihres Alters Christum noch nicht erkennen und lieben können? — Unsere Erlösung ist also, sagt er, jene höchste durch das Leiden Christi in uns erzeugte Liebe. Also haben die Kinder die Erlösung nicht, weil sie jene höchste Liebe nicht haben. Oder können sie, wie sie nicht lieben können, auch nicht verloren gehen, so daß ihnen die Wiedergeburt in Christo nicht nöthig ist, da ihnen ja die Geburt aus Adam nicht geschadet hat? Wenn er es so versteht, so mißversteht er es mit Pelagius. Doch wie er es auch verstehen mag, es ist klar, wie sehr Der das Sakrament des menschlichen Heiles verkleinere und so viel an ihm ist, die Mittheilung des hohen Geheimnisses ausleere, der das Ganze des Heils in die Frömmigkeit setzt, in die Zeugung Nichts; der den Ruhm

unserer Erlösung und den Inbegriff des Heils nicht in der Kraft des Kreuzes, nicht in dem Lösepreis des Blutes, sondern in den Fortschritten unseres Lebenswandels bestehen läßt: „Von mir aber sei es ferne, mich zu rühmen, außer im Kreuze unseres Herrn Jesu Christi, in welchem unser Heil, unser Leben und unsere Auferstehung ist.“ (Galat. 6, 14.) Und zwar sehe ich vorzüglich Dreierlei in diesem Werke unseres Heiles: Die Gestalt der Demuth, in der Gott sich erniedrigte, das Maaß der Liebe, das er bis zum Tode und zwar bis zum Tode des Kreuzes ausdehnte, das Sakrament der Erlösung, wodurch er eben den Tod, den er auf sich nahm, hinwegnahm. Die beiden ersten Stücke ohne das letzte sind so, als wenn du auf's Leere malen wolltest. Groß allerdings und sehr nothwendig ist das Beispiel der Demuth, groß und aller Annahme würdig das Beispiel der Liebe, aber sie haben keinen Grund und darum auch keinen Bestand, wenn die Erlösung fehlt. Ich will aus allen Kräften dem demüthigen Jesus nachfolgen, ich verlange ihn, der mich geliebt und sich selbst für mich dargegeben hat, gewissermassen mit den Armen der Gegenliebe zu umfassen, aber ich muß auch das Osterlamm essen. Denn wenn ich sein Fleisch nicht esse und sein Blut nicht trinke, so werde ich das Leben nicht in mir haben. Etwas Anderes ist es, Jesu nachfolgen, etwas Anderes, ihn festhalten, etwas Anderes, ihn essen. Nachfolgen, heilsamer Rath; festhalten und umfassen, festliche Freude; essen, seliges Leben. Denn sein Fleisch ist wahrhaft eine Speise und sein Blut ist wahrhaft ein Trank. Es ist das Brod Gottes, das vom Himmel herabkommt und der Welt das Leben gibt. Welchen Bestand gibt es für die Freude oder den Rath ohne das Leben? Keinen andern als für ein Gemälde ohne festen Grund: also

sind weder die Beispiele der Demuth, noch die herrlichen Erweise der Liebe Etwas ohne das Sakrament der Erlösung."*)

Das ist also die Anschauung bezüglich der Bedeutung des Erlösungswerkes, die der heil. Bernhard der von Abälard aufgestellten Ansicht gegenüberstellt, und wir haben diese ganze Auseinandersetzung vollständig wiedergegeben, weil sie eben so tiefsinnig ist bezüglich des Inhaltes, als schön bezüglich der Darstellung. Wir sehen, Bernhard hat der oberflächlichen Auffassung Abälard's allerdings in's Herz getroffen, er hat dessen innerste Meinung durchaus nicht mißverstanden, und die frivolen Einwürfe, die Abälard zwar nicht geradezu als die seinigen, aber doch als solche hinstellt, welche seiner Ansicht zur Grundlage dienen sollten, treffend genug widerlegt. Hatte Abälard im vermeintlichen Interesse der Freiheit und des menschlichen Verdienstes das subjektive Moment in der Rechtfertigung ausschließlich hervorgehoben und die Rechtertigung in die Liebe gesetzt, so hebt Bernhard vorzugsweise das objektive Moment hervor, welches die subjektive Bethätigung des Menschen erst möglich macht, begründet und das Mangelhafte daran ergänzt. Hatte Abälard gemeint, daß ohne Verdienst von keiner Belohnung und ohne Liebe von keiner Sündenvergebung die Rede sein könne, so zeigt hingegen Bernhard, daß ohne unverdiente Gnade gar kein Verdienst und ohne Vergebung und Versöhnung keine Liebe möglich sei. Hatte Abälard behauptet, in der vollkommenen Liebe bestehe das Heil, und wer die Liebe habe, dürfe der Gnade Gottes versichert sein, so zeigte Bernhard, daß nicht die Liebe des Menschen,

---

*) Epist. S. Bern. ad Innocent. in Op. Ab. pag. 285—95.

sondern das Sakrament der Liebe Gottes der Grund des Heiles sei, und daß der Mensch nur im Vertrauen auf dieses, keineswegs aber im Vertrauen weder auf seine Werke noch auf die Vollkommenheit seiner Liebe Beruhigung und Trost finden könne, und daß es schlimm stünde um den Menschen, wenn Gott ihm nur nach dem Maaße seiner Liebe vergelten würde. Abälard hatte durch seinen atomistischen Begriff von Sünde und Gnade bewiesen, daß er das Mysterium des menschlichen Organismus und den Zusammenhang des Leibes mit dem Haupte gar nicht verstand, Bernhard aber setzte, die Menschheit als ein organisches Ganzes betrachtend, das Verhältniß der Erlösung zur Erbsünde klar auseinander, und beseitigte, indem er die eine durch die andere erklärte und zeigte, daß die eine ohne die andere gar nicht gedacht werden könne, die Bedenken, welche allerdings mit scheinbarem Rechte erhoben werden konnten, wenn man, einseitig ohne die Wirkungen der Erlösung zu berücksichtigen, bloß die Folgen der Erbsünde in's Auge faßt. Bei dieser Auffassung mußten alle von Abälard aufgeführten Einwürfe, die durch seine Antwort keineswegs abgewiesen waren, mit einmal in Nichts verschwinden, denn die Erbsünde und die Erlösung beruhen beide auf dem organischen Zusammenhange aller Menschen unter einander als Glieder Eines Leibes, und beide paralysiren einander, denn wie durch die eine der Mensch ohne persönliche Schuld zum Sünder gemacht wird in der Geburt, so wird er durch die andere ohne alles persönliche Verdienst gerechtfertigt in der Wiedergeburt; der erste und der zweite Adam stehen einander gegenüber, die Schuld des Einen trägt und tilgt der Andere, und gerade darin zeigt sich zu gleicher Zeit sowohl die Straf-Gerechtigkeit als die Barmherzigkeit Gottes,

der zwar die Sünde nicht ungerächt lassen kann, aber doch auch zu den Sündern eine so große Liebe trägt, daß er keinen Anstand nimmt, um die Verlornen zu retten, den Unschuldigen eine Zeit lang leiden zu lassen durch die Schuldigen und für dieselben, damit, wenn der Zorn vorüber ist, sowohl der Retter als die Geretteten mit einander sich freuen können in Ewigkeit. Gegen diese Anschauungsweise konnte Abälard natürlich Nichts mehr vorbringen. Die objektive Bedeutung der Erlösung, wie ihre objektiven, vom Willen des einzelnen Individuums ganz unabhängigen Wirkungen treten hier recht deutlich hervor, weil auch der objektive Charakter der Sünde und Schuld und ihre objektiven, der subjektiven Willensentscheidung des einzelnen Individuums schlechterdings vorausgehenden Wirkungen in ihrem ganzen Umfang anerkannt sind. Hier erscheint die Sünde nicht wie bei Abälard bloß als ein vorübergehender subjektiver Akt des Willens, sondern als eine objektive in Folge der ersten Uebertretung, die freilich im menschlichen Willen ihren letzten und einzigen Grund hatte, herrschend gewordene Macht, als eine altera natura, ein allgemeines Gesetz, dem keiner der Erdgebornen entrinnen, und von dem der Mensch nur durch die Erlösung befreit werden kann. Der Einwurf aber, daß es ungerecht sei, daß der Mensch eine fremde Schuld zu tragen habe, oder daß ihm eine fremde Schuld nicht bloß mechanisch angerechnet werde, sondern mit all' ihren Folgen wirklich als eigene anklebe und seiner Natur inhärire, wird dadurch beseitigt, daß hier die Sünde mit all' ihren verderblichen Folgen durch die Erlösung und ihre heiligenden Wirkungen nicht bloß aufgewogen, sondern unendlich überwogen erscheint. Mag immerhin eine fremde Sünde dem einzelnen Menschen als eigene zur Last

fallen, es wird ihm ja auch eine fremde Gerechtigkeit geschenkt, wie wenn sie seine eigene wäre, und zwar durch einen allem persönlichen Wollen vorausgehenden göttlichen Rechtfertigungsakt, durch welchen die der persönlichen Willensentscheidung vorangehende natürliche Sündhaftigkeit aufgehoben wird. Dem geheimnißvollen Naturgesetz, vermöge dessen die Sünde und Schuld sich vererbt, steht ein noch geheimnißvolleres Gesetz der Gnade, vermöge dessen auch die Gerechtigkeit sich vererbt auf die Ungerechten, gegenüber; ja noch mehr, es geht sogar jenem Naturgesetz dem Wesen nach voraus, insofern dieses ohne die Vorbestimmung der Erlösung allerdings gerechter Weise gar nicht in Wirksamkeit treten konnte. Jedenfalls ist durch diese Gegenüberstellung die sonderbare Ansicht Abälard's, der auf der einen Seite die Erbsünde, wenigstens theilweise, anerkennt, und sogar den Einwurf, daß eine solche Vererbung mit der daraus hervorgehenden Folge ewiger Verdammung eine grausame Ungerechtigkeit sei, durch die freilich sehr alberne Entgegnung, daß bei Gott Nichts ungerecht sei, zu widerlegen sucht, und der dennoch auf der andern Seite die Nothwendigkeit der Erlösung nicht erkennt und ihre Bedeutung abschwächt, zur Genüge widerlegt.

Indessen scheint doch in Bernhard's Auseinandersetzung Ein Punkt nicht berücksichtigt zu sein, und zwar, wie es scheint, gerade derjenige, um dessen Beantwortung es dem Abälard eigentlich zu thun war, obwohl er es nirgends ausdrücklich sagt und hervorhebt, die Frage nämlich, in welchem Verhältnisse das objektive Werk der Erlösung, nicht zu dem objektiven Gesetz der Sünde, sondern zur subjektiven Bethätigung des Einzelnen stehe. Denn die Wirkungen der Erlösung gehen doch nicht so

unmittelbar, wie die Folgen der Erbsünde, auf alle Menschen über, nicht auf natürlichem Wege der Fortpflanzung, sondern auf dem Wege übernatürlicher Mittheilung. Das Verhältniß, wenigstens zwischen der Erbsünde und der Erlösung, wäre, wie es scheint, in Einer Beziehung sehr einfach, wenn, gleichwie Jeder bloß dadurch, daß er ein Mensch ist und die menschliche Natur an sich trägt, auch an der dieser Natur inhärirenden Sünde und Schuld theilnimmt, so auch Jeder bloß dadurch, daß die von Christus angenommene Natur auch seine eigene ist, schon Theil haben würde an den Früchten der durch Christus vollbrachten Erlösung; wenn Jeder mit der Sünde Adam's unmittelbar auch die Gerechtigkeit Christi erben würde, zwar nicht durch und in Folge der natürlichen Zeugung und Geburt, aber doch zugleich in und mit derselben, da er ja schon als bloßer Mensch auch einen Anspruch hat auf die Gnade Christi, und, wenn nicht, auch die Erbsünde als etwas ihm ungerechter Weise Aufgebürdetes erscheint. Die Sache wäre sehr einfach, wenn zugleich mit der Erbsünde und ihren natürlichen Folgen auch das Sakrament der Erlösung und ihre übernatürlichen Wirkungen an dem einzelnen Menschen in Wirksamkeit treten würden. In diesem Falle würde der Gegensatz sich sehr einfach heben und ausgleichen. Dem ist aber nicht so. Die Theilnahme an dem Sakrament der Wiedergeburt ist nach dem allgemeinen Glauben der Kirche an einen äußerlichen Akt, an ein sichtbares Zeichen, an den Empfang des Sakramentes der Taufe gebunden. Die Spendung der Taufe geschieht aber nicht durch unmittelbare Veranstaltung Gottes, sondern hängt theils von dem Willen des Empfängers, theils von der Liebe und dem Willen des Taufenden ab. Umsonst also beruft man sich bezüglich

Derer, welche ohne ihre Schuld die Taufe nicht empfangen, auf die Kraft des Sakramentes der Erlösung, an der sie doch keinen Antheil haben, während sie ohne ihre Schuld an der Erbsünde Theil haben, man müßte denn höchstens die paradoxe Behauptung aufstellen, daß Alle, welche die Taufe nicht empfangen, sie nur darum nicht empfangen, weil Gott nicht Alle selig machen will, was dem Dogma, oder weil Gott den Mißbrauch der gespendeten Gnade bei ihnen voraussah, was selbst der Vernunft widerspricht. Dieses Bedenken löst sich aber einfach durch die Annahme, daß zwar auf dem gewöhnlichen regelmäßigen Wege der Gnadenordnung der Empfang der Taufe die einzige Bedingung des Heiles ist, daß aber für Solche, welche ohne ihre Schuld dieselbe nicht empfangen, Gott noch andere Wege zu Gebote stehen, auf denen er ihnen die Früchte der Erlösung zukommen lassen kann; eine äußerliche, sichtbare historische, an bestimmte Zeichen gebundene Heilsordnung ist aber im Allgemeinen ebenso nothwendig, als eine sichtbare, historische Heilsanstalt, außerhalb welcher das Heil nicht zu finden ist. — Außer diesem Bedenken erscheint aber in Bernhard's Darstellung noch eine andere Frage nicht gelöst, ohne deren Lösung Abälard's Geist doch nicht befriedigt werden konnte, die Frage nämlich, wie sich die Freiheit des durch das Sakrament aus unverdienter Gnade bereits Gerechtfertigten zu den Wirkungen dieser Gnade selber verhalte. Denn die Freiheit wird ja durch die Gnade nicht aufgehoben, sondern nur aus ihrer Gefangenschaft erlöst, wieder auf freien Fuß gestellt und gestärkt; auch wird durch die Gnade des Sakramentes noch nicht unmittelbar die Gerechtigkeit, das Heil und das ewige Leben in seiner Vollendung dem Menschen gegeben, sondern nur der Keim, das Samenkorn des ewigen

Lebens in seine Seele gelegt; und dieser Keim entwickelt sich zwar allerdings durch die in ihm selber liegende Kraft, aber doch nicht ohne Zuthun des Menschen, dessen Aufgabe es jedenfalls ist, wenigstens die aus seiner verkehrten Naturbeschaffenheit entspringenden schädlichen und störenden Einflüsse zu bekämpfen und ferne zu halten, damit, wie der Dichter sagt, das Gute wachse, wirke, fromme, damit der Tag des Edlen endlich komme. Diese Frage aber um die subjektive Bethätigung des Menschen hat der heil. Bernhard in der oben gegebenen Darstellung gar nicht berücksichtigt. Er hebt nur das objektive Faktum der Erlösung in seinem Grunde und in seinen objektiven Wirkungen hervor, die Frage aber um das Verhältniß dieser Wirkungen zur menschlichen Freiheit läßt er offen; und er hat darin von seinem Standpunkte aus vollkommen Recht. Er hatte im Namen der Kirche dem Abälard gegenüber nur dieses objektive Faktum seinem ganzen Inhalte nach zu wahren, und gegen jede Verflachung zu vertheidigen, und das hat er auch wirklich gethan, die Frage aber um das Verhältniß der menschlichen Freiheit zu diesem Faktum hat er keineswegs beantwortet, und sie gehört auch streng genommen gar nicht hieher. Während bei Abälard die Menschen alle sporadisch vereinzelt dastehen und das Gattungsverhältniß gar nicht berücksichtigt ist, erscheint bei Bernhard nur das Gattungsverhältniß hervorgehoben. Der Mensch ist Sünder durch Adam, aber gerechtfertigt aus Gnaden ohne Verdienst durch Christus; Ungerechtigkeit und Gerechtigkeit sind hier im Grunde doch etwas Fremdes, wenn auch beide dem Menschen eigen sind, insoferne die eine etwas natürlicher Weise Geerbtes, die andere etwas übernatürlicher Weise Geschenktes ist. Aber wenn auf diese Weise die durch Christus verdiente Ge-

rechtigkeit die durch Adam verschuldete Ungerechtigkeit unendlich überwiegt, wo bleibt dann das persönliche Verdienst oder Mißverdienst, in welchem doch jedenfalls der subjektive Grund der Verdammung oder Beseligung liegen muß, wenn man nicht eine rein willkürliche Gnadenwahl oder eine allgemeine Apokatastasis geltend machen will? Die Frage ist, wie verhalten sich persönliche Schuld und Gerechtigkeit zu jener geerbten und dieser geschenkten? Ist denn die Heiligkeit der Heiligen ein bloßes Gnadengeschenk? Vom Standpunkte der Moral aus kann und wird freilich der Christ nie seiner Werke sich rühmen, er wird und muß Alles, was er gethan hat, der Gnade zuschreiben, weil er ohne sie Nichts hätte thun können, und es insoferne als ein Geschenk betrachten. Aber der schließliche Unterschied von Guten und Bösen, Seligkeit und Verdammniß kann doch nur in der subjektiven Bethätigung und persönlichen Entscheidung und nicht bloß in der Erlösung und Erbsünde seinen Grund haben; sonst könnte Jeder sagen, ich bin zwar Sünder durch Adam, aber gerechtfertigt durch Christus. Wenn der Mensch auch Nichts dazu beitragen kann, die Rechtfertigung zu erlangen, so muß er doch sicherlich Etwas dazu beitragen können, sie zu verlieren oder zu bewahren. Und das ist denn am Ende doch der Hauptpunkt, auf den Alles ankommt. Wo die Grenze ist zwischen der natürlichen Sündhaftigkeit, die auch in den Gerechtfertigten noch fortwirkt, und der eigentlich persönlichen Schuld, zwischen Dem, was die Gnade wirkt und was des Menschen eigenes persönliches Verdienst ist, das er durch die Gnade sich erworben, läßt sich freilich nie ausmitteln; das weiß der Mensch selbst nicht, das ist ein Geheimniß, welches Gott allein bekannt ist: daß es aber eine solche Grenze gibt, muß jedenfalls festgehalten

werden, sonst gerathen wir in eine lutherische Imputationslehre und verkennen, indem wir einen einseitigen Nachdruck auf das Werk Christi und die Erlösung legen, das Amt und Werk des heil. Geistes, der den Menschen nicht heiligen kann, ohne die selbsteigene freie Bethätigung desselben. Die erlöst sind, sind darum noch nicht geheiligt, wenigstens besitzen sie noch keine persönliche Heiligkeit. Wenn die in sich unbegrenzte Erbarmung Gottes dennoch nach außen hin eine Grenze hat, so kann diese Grenze nicht in einer menschlich gedachten Willkür Gottes, sondern nur in der Natur des Menschen, d. h. in seiner Freiheit ihren Grund haben. Die göttliche Gnadenwahl ist allerdings ein unerforschliches Mysterium, aber nicht so fast deßwegen, weil Gott sich dieses Geheimniß vorbehalten hat als vielmehr deßwegen, weil uns die letzte Entscheidung der menschlichen Freiheit in diesem Leben immer verborgen ist, und weil Niemand weiß, wo die Grenze der göttlichen Barmherzigkeit ist.

Gerade auf diesen wichtigsten Punkt in der ganzen Gnadenlehre, auf das Verhältniß des menschlichen Willens und seiner Freiheit zur Gnade und Vorherbestimmung, geht Bernhard hier in seiner Widerlegung Abälard's gar nicht ein; und er hat in einer Hinsicht vollkommen Recht, weil diese Frage bis auf einen gewissen Grad überhaupt nicht beantwortet werden kann. Nur im Allgemeinen kann das Verhältniß der Freiheit zur Gnade bestimmt werden, aber kein Mensch weiß, wie weit die Wirkungen der Erlösung und die Tragweite der göttlichen Erbarmung reichen. Aber was Bernhard sagt, ist ganz wahr und klar, während Abälard nur zu häufig die Begriffe vermischt und verwirrt und Fragen und Bedenken aufwirft, die er doch auch nicht im mindesten zu lösen im Stande ist. Er

will auf der einen Seite streng am Dogma festhalten, und auf der andern überläßt er sich einem ganz rationalistischen Raisonnement und verfällt so dem Geiste des Widerspruchs, der seinen Geist immer im Kreise herumgeführt zu haben scheint. Die Einwürfe, die er vorbringt, läßt er entweder ganz unbeantwortet, oder wenn er sie beantwortet, springt er in der Antwort wieder auf denselben Punkt zurück, von dem er durch die Frage ausgegangen war, obwohl er sich dabei nichts destoweniger den Anschein gibt, als habe er die Frage dadurch gelöst, während er doch nur den Zweifel wach gerufen hat. Ein solches Verfahren ist allerdings ebenso unnütz für die Philosophie als gefährlich für den Glauben. Besonders auffallend aber muß der Widerspruch erscheinen, in den Abälard dadurch geräth, daß er einerseits von der Erbsünde die richtige Ansicht festhält, und doch anderseits die Bedeutung der Erlösung mißkennt. Viel weniger consequent als Pelagius, der auch von der Erbsünde im eigentlichen Sinne Nichts wissen wollte, vertheidigt er, freilich auch auf eine sonderbare Weise, die Gerechtigkeit der in der Erbsünde sich offenbarenden göttlichen Strafe und der daraus entspringenden Verdammungswürdigkeit auch der Kinder, und doch schwächt er die Kraft des Heilmittels ab, indem er der Erlösung nur eine moralische Wirkung zuschreibt. *) Damit hat er offenbar die Hauptsache über-

*) Zu einer ähnlichen Auffassung neigt sich auch der Lombarde hin, indem er z. B. (lib. III. de incarnat. dist. XIX.) sagt: Nunc ergo quaeramus, quomodo per mortem ipsius a diabolo et a peccato et poena redempti sumus. A diabolo ergo et a peccato per Christi mortem liberati sumus quia, ut ait Apostolus (Rom. 5.) in sanguine ipsius justificati sumus,

sehen, und wenn er consequent sein wollte, mußte er auch die Erbsünde nur als eine moralische Verderbtheit, nicht als eine Corruption der Natur betrachten, wobei dann aber die schlechthinige Allgemeinheit derselben entweder überhaupt zweifelhaft oder doch wenigstens unerklärt bleibt. Mit Recht hält daher der heil. Bernhard ihm gegenüber die objektive Thatsache und Bedeutung der Erlösung fest, weil diese die Grundlage aller moralischen Wirkungen derselben ist; und mit Recht bemerkt auch Gottfried von Auxerre:*) „Ich erinnere mich, einen Lehrer gehabt zu haben, der den ganzen Preis der Erlösung schmälerte. ... In der That hat Christus den Augen der Menschen drei Dinge vorgelegt, das Beispiel der Tugend, den Antrieb (incentivum) der Liebe und das Sakrament der Erlösung.

---

et in eo quod sumus justificati, id est, a peccato soluti, a diabolo sumus liberati, qui nos vinculo peccatorum tenebat. Sed quomodo a peccatis per ejus mortem soluti sumus? Quia per ejus mortem, ut ait apost. (Rom. 5, 8.), commendatur nobis charitas dei, id est, apparet eximia et commendabilis charitas dei erga nos in hoc, quod filium suum tradidit pro nobis peccatoribus. Exhibita autem tantae erga nos dilectionis arrhâ et nos movemur accendimurque ad diligendum deum, qui pro nobis tanta fecit, et per hoc justificamur, i. e. soluti a peccatis justi efficimur. Mors ergo Christi nos justificat, dum per eam charitas excitatur in cordibus nostris. Freilich fährt er dann fort: dicimus quoque et aliter per mortem justificati etc. und führt die übrigen Gründe an, daß der Teufel durch die Sünde uns gefangen hielt und Christus durch den Tod den Starken überwand u. s. w., allein die Nothwendigkeit des Todes wird auch bei ihm nichts weniger als erklärt.

*) Vierter Abt von Clairvaux in einer Rede über die Auferstehung Christi (bibliothèque de Citeaux tom. IV. p. 261.).

Wenn man das Letzte wegnimmt, wie es Meister Peter wollte, so ist alles Uebrige unnütz; denn wie es heißt: „Ihr werdet den Kopf des Lammes mitsammt den Füßen aufzehren" (Exod. 12, 9.), hat Meister Peter, den Kopf zerdrückend, allsogleich die Füße und Eingeweide aufgezehrt." Wenn wir nun diese subjektive Erlösungstheorie Abälard's im Zusammenhange uns vergegenwärtigen, so begreifen wir leicht, warum er gerade hierin so harten Widerspruch erfuhr und genöthigt war, in seiner confessio fidei ausdrücklich zu bemerken: „Ich bekenne, daß der einige Sohn Gottes Mensch geworden sei, um uns von der Knechtschaft der Sünde und dem Joche des Teufels zu befreien und uns durch seinen Tod den Zugang des himmlischen Lebens zu erschließen."*)

Werfen wir nun nach Erwägung der Ansicht Abälard's über den Grund der Inkarnation noch einen Blick auf seine Ansicht über die Lehre von der Person Christi, so ist hier vor Allem zu bemerken, daß er, so oft er von der hypostatischen Union redet, nie den Ausdruck gebraucht, das Wort habe die menschliche Natur angenommen, sondern immer sagt, den Menschen. Doch diese an sich ungenaue und leicht mißverständliche Ausdrucksweise wurde an ihm nie gerügt; wohl aber wurde der Satz, „daß weder Gott noch der Mensch in Christo, noch die Person Christi selber eine von den drei göttlichen Personen sei," ihm zur Last gelegt und verworfen.**) Den Grund zu dieser Anklage finden wir

---

*) Solum filium dei incarnatum profiteor, ut nos a servitute peccati et a jugo diaboli liberaret, et supernae aditum vitae morte sua nobis reseraret. Op. Ab. pag. 331.

**) Quod nec deus nec homo, nec haec persona, quae Christus

in seiner Epitome cap. 24. Dort spricht er nämlich von der Union folgendermassen: „Um die Vereinigung beider Naturen zu Einer Person auszudrücken, können wir kein genaueres Gleichniß beibringen, als jenes bekannte und katholische des Athanasius. Wie das Fleisch, sagt er, und die vernünftige Seele Ein Mensch ist, so ist Gott und Mensch Ein Christus. Denn obwohl in ihm das Wort ist, welches eine der drei Personen in der Trinität ist, so ist es in ihm doch nicht eine Person für sich, weil sonst in der Person eine Person wäre und also zwei Personen in Christo wären, gleichwie die vom Körper getrennte Seele zwar eine Person ist, aber mit ihm vereint, keine Person genannt werden kann, weil sie zugleich mit dem Körper Eine Person ausmacht. Daß aber in Christus nicht zwei Personen sind, zeigt sowohl die Vernunft als bestätiget es die Autorität, welche sagt: Er nahm die Natur an, und nicht die Person. In Christo sind nicht, wie Eutyches und Nestorius sagten, zwei Personen, das Wort ist in ihm nicht für sich bestehend und vom Menschen getrennt, sondern macht vielmehr mit dem Menschen eine für sich bestehende Person aus. — Wenn es nun aber heißt, Gott sei in heiligen Menschen und sei so in ihnen, daß er sie erfülle und ihnen innewohne, so frägt man, wie das Wort in Christo durch die Union mehr gewesen sei, als in andern heiligen Menschen. Denn in der heil. Jungfrau war der heil. Geist so, daß er sie ganz erfüllte, und auch in vielen Anderen, aus deren Geiste und dem Geiste Gottes, wie der Apostel sagt, Einer entsteht, so daß in ihnen der heil. Geist, wie in Christo geeint zu sein scheint. Allein

---

est, sit tertia persona in trinitate. Cf. bei Duplessis nro. 5. Cf. Denzinger, Enchiridion pag. 104.

— obwohl gesagt wird, der heil. Geist erfülle die heiligen Menschen und wohne in ihnen, so kann man doch keineswegs irgendwie sagen, daß er mit ihnen unirt werde, da er nicht Eine Person mit ihnen ausmacht, und, wenn er auch einige Zeit bei ihnen bleibt, wieder von ihnen weicht. Daß er aber weicht, zeigte sich deutlich bei den Propheten, die ihn bald hatten, bald in der That entbehrten. Wenn aber der Apostel sagt, daß mit ihrem Geiste der Geist Gottes Einer wird, so meinte er Eines Willens, so jedoch, daß sie auch etwas Anderes wollen können, sogar gegen Das, was der heil. Geist ihnen räth, zu wollen oder nicht zu wollen. Anders also war das Wort in Christo, weil es so mit jenem Menschen vereint war, daß es Eine Person mit ihm bildete, und daß, wie das Fleisch der Seele unterworfen ist, da es keine Bewegung und keine Wirkung haben kann außer von der Seele, so jene Seele dem Worte unterworfen war, da sie jenem Leibe keine Bewegung mittheilen konnte, als insoferne das Wort es eingab. Und jene Vereinigung war so, daß keine von beiden Naturen in die andere verwandelt wurde, wie ja auch bei uns Leib und Seele Eine Person ausmachen, ohne daß sie in einander übergehen. — Man pflegt auch in Frage zu stellen, ob die beiden Naturen Theile genannt werden können. Jedenfalls aber müssen sie Theile sein, weil beide zusammen Eine Person ausmachen und außerdem das Athanasische Gleichniß und die Autorität uns zu dieser Annahme nöthigt. Hieronymus z. B. sagt, Christus sei theils (pro parte) Mensch, theils Gott. Freilich wollte Augustinus diesen Ausdruck nicht billigen, und wir müssen ihn daher genau erwägen, ob er richtig sei. Es ist aber leicht einzusehen, daß Ausdrücke wie: Gott ist Mensch, der Mensch ist Gott, Christus ist

Gott, Christus ist Mensch, uneigentlich zu nehmen seien, als pars pro toto, wie man ja auch sagt: omnis anima und omnis caro statt jeder Mensch, nur der Ausdruck: Christus ist Gott und Mensch, ist ganz richtig."

Diese Auffassung von der Person Christi können wir ohne allen Anstand als katholisch gelten lassen, denn allerdings kann man mit Grund sagen, die Person Christi, als des Gottmenschen sei von der Person des Wortes an sich zu unterscheiden, und Christus, als Gottmensch, sei keine der drei göttlichen Personen, weil die menschliche Natur in Christo zwar wesentlich zu seiner Person gehört, aber keinen constitutiven Faktor der Trinität bildet, wie das Wort. Und wenn Abälard noch weiter geht, und sagt, das Wort sei zwar eine der trinitarischen Personen, aber in Christo sei es keine Person für sich, so könnte es zwar scheinen, als habe er in Abrede stellen wollen, daß gerade die Person des göttlichen Wortes das die Persönlichkeit Christi Constituirende sei, und gemeint, die göttliche und menschliche Natur miteinander bildeten die Person Christi, so daß die Persönlichkeit weder in der göttlichen noch in der menschlichen Natur ihren Grund hatte, was freilich nicht bloß unkatholisch, sondern auch unvernünftig ist, da ja zwei unpersönliche Naturen durch die Vereinigung keine Person bilden. Allein das scheint seine Meinung doch nicht gewesen zu sein. Uns dünkt seine Erklärung nur eine scholastische Spitzfindigkeit zu sein, er wollte etwas Neues und Ueberraschendes sagen; wenn er sich aber klar und deutlich ausgedrückt hätte, so wäre es ja nicht neu gewesen. Weil er sich aber den Anschein geben wollte, eine aparte Meinung zu haben, die es doch nur darum war, weil er sie nicht scharf genug darlegte, so erlitt er auch hierin Widerspruch und mit

Beziehung auf diesen Punkt legt er in seiner Confessio die einfache Erklärung ab: „Ich bekenne, daß Jesus Christus sowohl der wahre und einige, aus der Substanz des Vaters von Ewigkeit erzeugte Sohn Gottes, als auch eine von den drei göttlichen Personen sei.“ *)

Wie nun Abälard bei der wesenhaften Einheit der Person dennoch den wesenhaften Unterschied beider Naturen streng festhält, und sich gegen seine Auffassung in dieser Beziehung im Allgemeinen Nichts einwenden läßt, so hält er auch bei aller aktuellen Einheit des menschlichen Willens mit dem göttlichen den wesenhaften Unterschied der den verschiedenen Naturen zukommenden Willens-Energieen fest, und zwar so sehr, daß er nicht ansteht zu behaupten, der menschliche Wille in Christo habe einen natürlichen Widerwillen gehabt gegen das Leiden, aber dennoch habe er freiwillig gelitten, weil keine andere Möglichkeit war, uns zu erlösen, wie etwa ein Kranker sich zwar wider Willen, aber doch freiwillig, einer schmerzhaften Operation unterzieht, um gesund zu werden. **)

Sodann wirft Abälard die Frage auf, ob die Einheit beider Naturen im Tode getrennt worden sei, und beantwortet sie im Allgemeinen dahin, daß das Wort die einmal angenommene menschliche Natur nie verlassen habe, doch entscheidet er sich für die Meinung Derer, welche

---

*) Ab. op. pag. 331. Jesum Christum sicut verum et unicum dei filium ex substantia patris ante saecula genitum, ita tertiam in trinitate personam . . . . . et credens assero et asserens credo.

**) Epit. cap. 25.

eine Trennung des Wortes vom Leibe annahmen, weil dieser nur mediante anima mit dem göttlichen Worte geeint gewesen sei; die Union habe also während des Todes nur mit der Seele Jesu fortbestanden.*) — Hier können wir gelegentlich noch einen anderen Punkt berühren, worin Abälard geirrt haben soll. Unter den ihm zum Vorwurfe gemachten als falsch bezeichneten Sätzen findet sich nämlich auch die Behauptung: „Die Seele Christi sei nicht an sich, sondern nur der Kraft nach in die Unterwelt hinabgestiegen." **) Dieser Vorwurf scheint darin seinen Grund zu haben, daß Abälard, von der göttlichen Allgegenwart redend, von Gott sowohl als auch von dem geschaffenen Geiste den Begriff einer örtlichen Gegenwart und Bewegung abweist, indem er bemerkt, das Herabsteigen Gottes in der Menschwerdung sei nicht von einer Veränderung des Ortes, sondern von einer neuen Wirkungsweise zu verstehen. Und so sei es auch mit den Bewegungen des geschaffenen Geistes. Darum heißt es auch, fährt er fort, die Seele Christi sei zur Unterwelt hinabgestiegen, nicht durch eine Veränderung des Ortes, sondern der Wirksamkeit nach, um die Hölle zu entwaffnen. ***) — Allein mit dieser Behauptung ist für's Erste das Hinabsteigen per se noch nicht geläugnet, sondern nur die Ortsveränderung ausgeschlossen, und zweitens ist der Irrthum,

*) Epit. cap. 26.

**) Denzinger l. c. p. 105 n. 18. Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum.

***) Epit. cap. 9. c. fin. Unde et anima Christi ad inferos descendisse dicitur, non per loci mutationem, sed per efficaciam infernum spoliandi, quod spolium bene animae adscribitur, quia anima in corpore passa est.

wenn es einer ist, sehr gering. Darum konnte auch Abälard über diesen Punkt in seiner Confessio mit Recht sagen: „Daß die Seele Christi nicht an sich, sondern der Kraft nach zur Hölle hinabgestiegen sei, ist ganz und gar von meinen Worten und meinem Sinne entfernt.“ *)

In Betreff der Wissenschaft der menschlichen Seele Jesu widerspricht Abälard ausdrücklich Denen, welche annehmen, sie habe dieselbe Erkenntniß besessen, wie das Wort. Das dürfe man nicht annehmen, weil in diesem Falle die Seele, die doch nur ein Geschöpf war, an Erkenntniß dem Schöpfer gleichkäme. Dennoch aber habe die Seele Jesu auf's Vollkommenste Gott geschaut, insoweit es eben der Natur der menschlichen Seele möglich sei.**) Und wie Abälard in dieser Beziehung die menschliche Seite in der Person Christi rein menschlich auffaßt, so schreibt er ihm auch alle rein menschlichen natürlichen Affekte zu, mit Ausnahme derer, die eine Folge der sündhaften Verderbtheit sind.***) — Ueber das Verhältniß der Allgegenwart des göttlichen Wortes zu der besonderen Weise der Gegenwart desselben in der menschlichen Natur Christi bemerkt er: „Man könnte fragen, ob denn das Wort, da es kraft seiner Wesenheit überall sei, eine Verschiedenheit des Seins habe. Denn das

*) Op. Ab. p. 333. Animam Christi non per se ad inferos descendisse, sed per potentiam, omnino a meis verbis et sensu remotum est.

**) Epit. cap. 27 um die Mitte. Licet autem tantum non sciret, deum tamen perfectissime videbat.

***) Ibidem.

Wort, welches durch die Union in jenem Menschen war, war ja da nicht als unirtes Wort, wo jener Mensch nicht war, und es nahm so eine Verschiedenheit in seiner Seinsweise an. Man könnte also sagen, daß es anders hier und anders im Himmel sei. Allein Gott ist ja auch so überall, daß er nicht irgendwo ist: er ist überall durch seine Macht, weil er überall die Macht hat, er ist überall durch seine Wesenheit, weil alle Orte seinem Einflusse so gegenwärtig sind, daß er nirgends einen Stellvertreter braucht; weßhalb auch der heil. Gregor sagt: Er ist über, unter und in Allem, weil er Alles beherrscht, trägt und ordnet. Er ist also so mit dem Menschen unirt, daß er nicht an einem Orte ist, gleichwie die Seele so mit dem Leibe geeint ist, daß sie nicht an einem bestimmten Orte ist. Sondern wie „die Seele ist im Leibe" nichts Anderes heißt, als „sie bewegt den Leib", so heißt „das Wort war in jenem Menschen" nichts Anderes, als „es bewegte ihn so, daß jede seiner Bewegungen vom Worte inspirirt war." Mit dieser Erklärung lassen sich alle Einwände, wie z. B. er ist anders hier, und anders dort, hier unirt und dort nicht-unirt, leicht lösen." *)

Auf seine Ansicht über das Verhältniß des menschlichen Willens in Christo zum göttlichen wirft auch Das noch ein deutlicheres Licht, was Abälard bezüglich der Sündelosigkeit Jesu sagt. Das Wesentliche davon finden wir in seinem Commentar zum Römerbriefe. „Niemand," sagt er, „darf zweifeln, daß jener mit Gott geeinte Mensch, nachdem und während er mit Ihm geeint war, nicht sündigen

---

*) Epit. cap. 27 ad fin.

konnte, gleichwie ein Prädestinirter, nachdem und während er prädestinirt ist, nicht verdammt werden kann. Ob man aber schlechthin sagen kann, jener Mensch, der geeint ist, kann auf keine Weise sündigen, darüber läßt sich noch zweifeln. Denn wenn er gar nicht sündigen kann, welches Verdienst hat er dann, wenn er die Sünde meidet, die er gar nicht begehen kann? Wenn er einen solchen Menschen angenommen, wie Adam war vor der Sünde, so konnte ja auch in Adam der Wille sein, zu sündigen. Das gehört ja zum freien Willen des Menschen, daß es in seiner Macht stehe, gut und böse zu handeln. Wenn nun Christus diesen nicht hatte, so scheint er des freien Willens beraubt zu sein, und mehr aus Nothwendigkeit als aus freiem Willen die Sünde zu meiden, und dieses mehr von Natur aus, als durch die Gnade zu haben. Wer möchte auch läugnen, daß jener Mensch, der mit Gott zu Einer Person geeint ist, auch ohne jene Vereinigung, wie die übrigen Menschen, in seiner Natur bestehen konnte? sonst würde er ja, wie es scheint, von geringerem Werthe sein als die Uebrigen und mehr die Natur eines Accidens als einer Substanz haben. Wenn er aber auch an und für sich existiren könnte, warum sollte er nicht auch sündigen können, wie die Uebrigen? Man muß also hier, wie überall, auf den eigentlichen Sinn der Behauptungen genau Acht geben; ob nämlich Etwas bedingnißweise (cum determinatione) für möglich oder nothwendig erklärt wird, oder schlechthin, ohne beigefügte Bedingung. Allerdings ist es wahr, wenn man schlechthin sagt, daß Der, welcher prädestinirt ist und selig werden soll, möglicherweise verdammt werden könnte, da er ja möglicherweise auch nicht prädestinirt sein könnte, und nicht selig werden sollte. So ist es ja auch möglich, daß ein

krüppelhafter Füße habe, da jeder Mensch zwei Füße hat, oder daß ein Blinder sehe, aber doch ist es nicht möglich, nachdem er krüppelhaft oder blind ist. So kann man vielleicht auch, an und für sich genommen, zugeben, daß der mit Gott geeinte Mensch sündigen könne, aber nicht, nachdem und während er geeint ist. Christus aber, d. h. der Gottmensch, konnte unmöglich auf irgend eine Weise sündigen, da ja schon der Name Christi die Einheit Gottes und des Menschen ausdrückt." *) — Wir sehen also, in der Auffassung der Lehre von der Person Christi ist Abälard ganz orthodox und der Vorwurf der Annahme einer bloß moralischen Einigung und Sündlosigkeit Christi kann ihm nicht gemacht werden.

Was schließlich seine Darlegung der Lehre von den Sakramenten betrifft, die den 2.递Haupttheil der Epitome **) bildet, so können wir füglich kurz und schnell darüber hinweggehen. Er bespricht da der Reihe nach die sieben heiligen Sakramente, ihr Wesen, ihren spezifischen Unterschied von einander, ihre Kraft und Bedeutung, ihre Materie und die bei der Spendung anzuwendende Form, und dergleichen, ohne gerade eine besonders auffallende und abweichende Behauptung aufzustellen; ja er hält sogar im Allgemeinen den objektiven Charakter der Sakramente fest, und wenn er auch ein paarmal ihre Wirkung etwas zu sehr vom Willen des Menschen abhängig machen zu wollen scheint, so ist er doch weit entfernt, ihnen eine bloß moralische Wirkung zuzuschreiben. Einzelne, minder wichtige Eigenheiten können wir hier füglich übergehen,

*) Opera Ab. p. 338—339.

**) Cap. 27—31 incl.

und somit diesen Abschnitt beschließen, indem wir uns seine Ansichten über das Sakrament der Buße insbesondere, und über die Binde= und Lösegewalt, wodurch er auch Anstoß erregte, für den nächsten Abschnitt versparen, da er ja selber diese Materie vorzüglich in seiner Ethik näher bespricht, die uns noch genauer zu betrachten erübrigt.

E.

Abälard's Ethik.

Die im vorigen Abschnitt besprochenen Gegenstände bilden gleichsam einen Uebergang aus der spekulativen Theologie zur Ethik Abälard's, die wir nun in nähere Betrachtung ziehen wollen. Wir finden sie hauptsächlich in dem Werke, das den Titel führt: „Scito te ipsum"*) und in 26 Kapitel abgetheilt ist. Diese Schrift wollen wir zuerst auszugsweise wiedergeben und dann Abälard's ethischen Standpunkt zu würdigen und zu beleuchten suchen, indem wir gelegentlich auch die einschlägigen Stellen aus der Epitome in die Betrachtung hereinziehen.

Sitten, sagt Abälard, nennen wir die Fehler und Vorzüge (vitia s. virtutes) des Gemüthes, die uns zu guten und bösen Werken geneigt machen. Es gibt jedoch geistige Gebrechen und Vorzüge, die gar nicht sittlicher Art sind, z. B. Vergeßlichkeit oder ein gutes Gedächtniß. Sittliche Gebrechen sind jene, welche den Willen reizen, Etwas zu thun, was nicht recht ist. — Ein solches Ge-

*) S. Bernard Pez, Thesaurus anecdotorum novissimus 1721. tom. III. pars II. p. 626. Petri Abaelardi Ethica seu liber dictus: Scito te ipsum.

brechen ist noch nicht Sünde, und Sünde ist nicht dasselbe, was eine böse That: jähzornig sein z. B. ist ein Fehler, aber noch keine Sünde, keine böse That. Dergleichen Gebrechen geben dem Menschen Anlaß zu desto herrlicherem Siege, wenn er ihnen die Einwilligung verweigert. Gebrechen ist also, was uns zum Bösen geneigt macht; die Einwilligung erst ist Sünde, wodurch wir vor Gott schuldig werden, weil sie eine Verachtung, eine Beleidigung Gottes ist. Sünde ist also, wenn man nicht thut oder läßt, was man thun oder lassen sollte; daher besteht sie mehr im Nichtsein als im Sein, wie die Finsterniß eine Abwesenheit des Lichtes ist. — Man könnte zwar einwenden, der böse Wille sei eben die Sünde und der sei doch Etwas. Allein man sündigt oft ohne bösen Willen; z. B. wenn Jemand, um sein Leben zu retten, seinen Verfolger tödtet. Ein solcher Mord ist zwar Sünde, aber ein böser Wille war dabei nicht vorhanden; der Thäter wollte nicht den Mord, sondern nur die eigene Rettung — ähnlich wie ein Kranker das Messer duldet, um geheilt zu werden, oder wie die Martyrer duldeten, um zu Christus zu gelangen, oder wie Christus litt, um uns zu retten. Aber auch, wenn kein äußerer Zwang vorhanden ist, in Folge dessen man wider Willen sündigt, ist der böse Wille nicht Sünde, wenn man ihm nicht nachgibt und einwilligt; diesem bösen Willen zu widerstehen, ist sogar verdienstlich. Der böse Wille an sich ist eine natürliche Schwachheit, die wir nicht ablegen können; nicht der Wille der Hurerei ist Sünde, sondern die Zustimmung des Willens (consensus voluntatis). Diese Zustimmung ist aber schon Sünde, wenn auch keine Gelegenheit da ist, sie im Werke auszuführen. Etwas Anderes ist also der Wille, etwas Anderes Das, was durch den Willen be-

gangen wird. Obwohl wir aber manchmal wider Willen sündigen und obwohl auch der böse Wille noch nicht Sünde ist, ist doch die Sünde etwas Freiwilliges, insofern sie nicht unvermeidlich und nothwendig ist, sondern allerdings immer aus irgend einem Willen hervorgeht, und auch z. B. bei einem Mord aus Nothwehr doch wenigstens die Rettung des eigenen Lebens, wenn auch nicht die Tödtung des Andern, gewollt wird. Die Sünde als solche, d. h. die Schuld und die damit verbundene Strafe werden freilich nicht gewollt.

Viele entsetzen sich gewaltig, wenn sie uns behaupten hören, daß die Vollführung der Sünde die Schuld nicht vergrößere, und wenden ein, daß die sündhafte That von einer gewissen Lust begleitet sei, welche die Sünde verstärke. Aber sie können nicht beweisen, daß dieses fleischliche Vergnügen an sich Sünde sei; denn wenn das wäre dann wäre auch die Ehe und das Essen verwerflich, weil weder der eheliche Beischlaf noch das Essen ohne eine gewisse Lust geschehen können; ja Gott selbst wäre zu tadeln, weil er die Speisen geschaffen und sie lieblich gemacht hat. Offenbar kann keine natürliche Lust des Fleisches als Sünde angerechnet werden, und es kann kein Vergehen sein, das zu genießen, was unfehlbar mit einem Gefühle von Vergnügen verbunden ist. Wenn David sagt: „In Sünden empfing mich meine Mutter,“ so meint er das von der Erbsünde, aber nicht von einer Sünde, die seine Mutter beging, als sie ihn empfing. Die Lust ist es also nicht, welche die Sünde ausmacht, und darum vergrößert auch die äußere That die Sünde nicht, weil die Befleckung des Körpers die Seele nicht befleckt. Die Einwilligung also in den bösen Willen oder in das Böse ist die Sünde, auch ohne böse Lust, während der böse Wille und die

Lust an sich ohne die Einwilligung nicht Sünde ist. Wer in die Begierde einwilligt, sündigt, wenn er auch die That selbst nicht begeht, die äußere That aber kann wohl auch ohne Sünde geschehen, wie wenn Einer z. B. aus Unwissenheit seine Schwester heirathet. Darum sagt auch Augustinus: Nichts schreibt das Gesetz vor, außer die Liebe, Nichts verbietet es, außer die Begierde. Almosen nützt Nichts, wo die Liebe fehlt, wohl aber ist die Liebe verdienstlich, wo die Armuth Nichts geben kann. Die nämlichen Werke können von Guten und von Bösen geschehen; was sie von einander unterscheidet, ist nur die Gesinnung. Bei demselben Akte, durch den Christus ist überliefert worden, sehen wir Gott den Vater, Christum selbst und den Verräther Judas zusammenwirken. Der Vater hat seinen Sohn, Jesus sich selbst, Judas seinen Herrn überliefert, das ist Eine Handlung, der Unterschied liegt nur in der Absicht. Der Teufel quält und Gott züchtigt den Menschen, der eine aus Bosheit, Gott aber aus Gerechtigkeit oder aus Liebe. Die Heuchler vollbringen auch oft große Werke, aber sie thun sie nicht aus Liebe zu Gott, wie die Auserwählten, sondern aus Ehrsucht. — Gewiß ist es auch, daß manchmal Das, was Gott verbietet, mit Recht gethan wird, und sogar geschehen soll. Christus z. B. verbietet oft, seine Wunder zu veröffentlichen, um ein Beispiel der Demuth zu geben; und doch sündigten Die nicht, welche ihm hierin nicht gehorchten, denn nicht aus Verachtung übertraten sie sein Gebot, sondern um der Ehre Gottes willen. Gut war also, daß Das befohlen wurde, was doch nicht gut war, daß es gethan werde. So befahl Gott auch dem Abraham die Schlachtung des Isaak, dessen Tod er doch nicht wollte. Und so befiehlt und verbietet Gott Manches, wovon er das Gegentheil

will. Aber er thut es in guter Absicht, und wenn man in solchen Fällen seinem Befehle nicht folgt, so geschieht es auch in guter Absicht, nicht aus Verachtung Gottes, und darum ist Beides recht: es kommt also nur auf die Absicht an.

Man muß also unterscheiden: a) die äußerliche Versuchung oder die böse Neigung, b) das innerliche Wohlgefallen, welches beides noch nicht Sünde ist, c) die Sünde selbst, d. h. die Einwilligung zum Bösen oder die Verachtung Gottes, d) die Vollbringung des bösen Werkes. Wie das Wollen noch nicht dasselbe ist, wie, seinen Willen vollbringen, so ist auch Sündigen nicht dasselbe, wie die Sünde vollbringen. Man unterscheidet bei der Sünde gewöhnlich die Versuchung, das Wohlgefallen und die Einwilligung. Die Versuchung kann durch bösen Rath oder auch vom Fleische kommen, in welch letzterem Falle sie nichts Anders ist, als eben das Vergnügen. Die menschliche Versuchung, von der Paulus redet, ist nicht oder nur schwer zu trennen von der menschlichen Schwachheit, z. B. das Verlangen nach wohlschmeckender Nahrung. Geboten ist nur, dieser Begierde nicht nachzugeben, um Böses zu thun. Durch welche Kraft aber können wir dieses? Durch den getreuen Gott, der nicht zugibt, daß wir über unsere Kräfte versucht werden. Vertrauen wir auf seine Barmherzigkeit mehr als auf unsere eigenen Kräfte, und da er getreu ist, so haben wir Vertrauen auf ihn. (I. Cor. 10, 13.) *)

Fremde Einflüsterung kommt aber nicht bloß von den Menschen, sondern auch von Dämonen. Diese kennen durch ihren Scharfsinn und lange Erfahrung die Natur

*) Eth. cap. I. II und III. pag. 627—644.

der Dinge, und die natürlichen Kräfte, wodurch die menschliche Schwachheit zur Lust gereizt werden kann. Sie erregen verschiedene Lüste und Leidenschaften, besonders beim Essen und Schlafen, „denn es gibt in der That in den Pflanzen und Samen, in Bäumen und Steinen allerlei Kräfte, welche geeignet sind, unsere Seelen aufzuregen oder zu beruhigen, und welche in den Händen Derer, die sie kennen, leicht diese Wirkung hervorbringen.“ *)

Obwohl aber, wie gesagt, die äußere That die Sünde nicht vergrößert, so wird doch für dieselbe mit Recht eine größere Strafe aufgelegt, als für die Schuld der Sünde selber. Es wird ja auch oft Einer für eine That gestraft, wobei vielleicht gar keine Schuld war, zur Warnung für Andere; und oft kann auch ein Richter durch falsche Zeugen, die er nicht zurückweisen kann, genöthigt werden, gesetzlich einen Menschen zu verurtheilen, dessen Unschuld ihm bekannt ist. Die Menschen urtheilen eben nicht nach Dem, was verborgen, sondern was offenbar ist; sie sehen nur die Werke und strafen auch nur diese, wenn gleich die Schuld dabei nicht groß ist. Gott aber sieht nur auf die Gesinnung, weßhalb er auch der Prüfer der Herzen und Nieren heißt.

Obwohl die Sünden aus der Seele und nicht aus dem Fleische kommen, so gibt es doch geistige und fleischliche, und obwohl die Begierlichkeit in beiden Fällen in der Seele ist, so unterscheidet man doch eine Begier des Geistes und des Fleisches. Darüber ist Gott allein der Richter, das Innere geht nur Gott und den Sünder selbst

---

*) Eth. cap. IV. p. 644.

an, äußere Werke müssen auch von Menschen gestraft werden, weil dadurch auch Andere beschädigt werden, und wegen des möglichen oder wirklichen Aergernisses. Gott aber macht keinen Unterschied zwischen der Sünde eines Mönchs und eines Laien, zwischen einer verborgenen und offenbaren Sünde. Die Werke selbst sind indifferent und werden oft gleichmäßig von Guten und Bösen vollbracht; nach der Gesinnung sind sie gut oder schlecht zu nennen, nicht weil es gut oder böse ist, daß sie geschehen, sondern weil sie in guter oder böser Absicht geschehen. „Es ist gut," sagt daher Augustinus, „daß Böses sei, da Gott auch dieses gut benützt, sonst würde er es nicht zulassen, aber das Böse selbst ist nicht gut." *)

Das gute Werk heißt nicht gut, weil es an sich gut ist, sondern vermöge der guten Gesinnung, denn die Güte ist in der Gesinnung und im Werke die nämliche. Einer baut z. B. ein Haus für Arme, ein Anderer will es thun, allein es fehlen ihm die Mittel, beide sind gleichen Lohnes werth.

Das Werk macht also den Menschen nicht besser.

Dennoch aber wird guten und bösen Werken in diesem Leben ein äußerlicher Lohn zu Theil, damit wir zum Guten ermuntert und vom Bösen abgeschreckt werden. Wollte man sagen, das gute Werk sei besser als die gute Gesinnung, weil ein Gutes zu einem andern hinzukomme (als ob nicht in Beiden die Güte ein und dieselbe wäre), so müßte man auch von Christus sagen, **) er sei etwas Besseres als die Gottheit oder die Menschheit in ihm, weil in ihm zwei gute Wesen zusammenkommen. In Ge-

---

*) Vgl. Comm. zum Römerbrief p. 552.

**) Eth. cap. V. VI. VII.

sinnung und Werk sind nicht mehrere gute Dinge, sondern in beiden ist ein und dieselbe Güte, also tritt durch's Werk zur Gesinnung nichts neues Gutes hinzu. Im Gegentheil das Werk ist an sich gar nicht gut, sondern wird es erst durch die Absicht und Meinung, die in sich selbst gut ist.*)

Gute Meinung ist aber nicht da vorhanden, wenn Einer bloß meint, er handle recht, denn Viele verblendet ein falscher Eifer, sondern nur wenn sie wirklich ohne Täuschung gut ist; denn die Verfolger der Christen meinten auch, recht zu thun. Obwohl aber ihre Meinung nicht gut war, so war sie doch auch nicht Sünde; denn Unwissenheit und sogar unverschuldeter Unglaube, obwohl auch mit diesem Niemand selig werden kann, sind nicht Sünde; darum sagt auch Christus: Sie wissen nicht, was sie thun. Nur wo Verachtung Gottes ist, wo gegen das Gewissen gehandelt wird, ist Sünde.**)

Das Wort Sünde wird freilich auch im uneigentlichen Sinne gebraucht statt „Opfer für Sünde", z. B. Christus ist uns geworden zur Sünde, oder statt „Strafe für die Sünde", z. B. Christus hat unsere Sünden getragen, oder wir haben in Adam gesündigt und die Kinder haben die Erbsünde, womit nur gemeint ist, in Adam's Sünde sei der Ursprung unserer Strafe. Ferner werden auch Sünde genannt die Werke der Sünde, die aus sündhafter Gesinnung kommen, und selbst auch jene Werke, die wohl an sich nicht recht, aber eigentlich keine Sünde sind, weil keine böse Absicht dabei war, wie z. B. bei der Steinigung des Stephanus, welche Werke aber Gott dennoch oft

*) Eth. cap. VIII. IX. X und XI.
**) Eth. cap. XII und XIII.

straft, aus demselben Grunde, weßhalb er auch über Gute Leiden verhängt, um dieselben nachher davon zu befreien, und wegen der gespendeten Wohlthat verherrlicht zu werden, wie es z. B. von dem Blindgebornen heißt: weder er hat gesündigt noch seine Eltern, sondern damit die Werke Gottes an ihm offenbar werden. Denn Gott verhängt auch oft über Solche, die an sich unschuldig sind, wegen ihrer Eltern oder aus andern Rücksichten zeitliche Strafen zur Warnung für Andere, welche Strafen aber, wie z. B. der Tod, oft eine Wohlthat sind für den Gerechten.

Was also in Unwissenheit und sogar im Unglauben geschieht, ist keine Sünde, obwohl der letztere die schon zum Gebrauche der Vernunft Gelangten nothwendig vom ewigen Leben ausschließt. Denn dem Evangelium nicht glauben, Christum nicht kennen, die Sakramente nicht empfangen, wenn auch nur aus Unwissenheit — reicht hin zur Verdammung. Wer nicht glaubt, der ist schon gerichtet. Aber eine Sünde ist nur im uneigentlichen Sinne vorhanden. Und dennoch wagen wir einem Heiden, wenn er vor der Erkenntniß Christi starb, nicht das ewige Leben zu verheißen, wie gut auch seine Werke zu sein scheinen, und rechnen ihn nicht zu Gläubigen, wie sehr er auch nach seinem Heile streben mochte; denn die Gerichte Gottes sind ein unerforschlicher Abgrund. Tyrus und Sidon wurde das Evangelium nicht verkündet, obwohl Gott wußte, daß sie es leicht würden angenommen haben, den Juden aber ward es gegeben, obwohl er wußte, daß sie nicht glauben würden. Diese gingen verloren durch ihre Schuld, bei jenen aber finden wir keinen Grund; denn daß sie nicht glaubten, kann ihnen nicht zur Sünde angerechnet werden: Denn wie sollen sie an Den glauben, von

dem sie Nichts gehört haben? Von einer Schuld kann hier keine Rede sein, so wenig als bei Kindern, und überhaupt überall da, wo eine unüberwindliche Unwissenheit vorhanden ist. — Wo also nicht gegen das Gewissen gesündigt wird, kann von Sünde nur im uneigentlichen Sinne gesprochen werden. *)

Es frägt sich nun, ob jede Sünde von Gott uns verboten werde. Wenn er aber jede Sünde verbietet und es doch in diesem Leben nicht möglich ist, jede Sünde zu meiden, dann ist sein Joch nicht leicht. Denn wer kann jedes unnütze Wort vermeiden, da doch Jakobus selbst sagt: in vielen Dingen fehlen wir Alle. Allein — wenn wir Sünde bloß im eigentlichen Sinne nehmen, ist es allerdings möglich, wenn auch schwer, ohne Sünde zu leben; und nur das verbietet Gott, nämlich die Einwilligung zum Bösen.

Die Sünden werden eingetheilt in läßliche und schwere; die schweren können wieder verbrecherisch sein oder nicht. Läßlich sind sie, wenn wir in Etwas einwilligen, wovon wir zwar wissen, daß es nicht recht ist, aber eben nicht daran denken, wenn wir z. B. einwilligen in Schwätzerei oder Unmäßigkeit, ohne daran zu denken. Schwer sind sie, wenn sie mit Ueberlegung begangen werden; verbrecherisch, wenn sie Jemanden ehrlos machen und zum allgemeinen Aergerniß gereichen, z. B. die Einwilligung in Meineid oder Ehebruch. Adam's Sünde war schwer, weil sie, obwohl die Sache an sich unbedeutend war, mit Wissen und Verachtung Gottes verübt wurde. Darum wurde sie auch so hart bestraft, weil Gott zeigen wollte,

*) Eth. cap. XIV.

wie sehr er die Sünde verabscheue; übrigens soll Niemand den Adam anklagen, denn Viele begehen noch schwerere. *)

Einige behaupten, es sei etwas Besseres und Vollkommneres, sich vor leichten als vor schweren Sünden zu hüten, weil die erstern schwerer zu meiden seien. Aber deßwegen, weil sie schwer zu meiden sind, ist es nicht besser und heilsamer, sich vor jenen als vor diesen zu hüten. Besser ist es gewiß, einen Ehebruch zu meiden, als Geschwätzigkeit. Wer die kleinen Sünden meidet und große begeht, ist der etwa besser als Jener, welcher die großen meidet und kleine begeht? Freilich wer beide meiden kann, ist der Vollkommenste. **)

Haben wir nun die Krankheit der Seele dargestellt, so müssen wir auch von den Heilmitteln sprechen, nämlich von der Wiederversöhnung, welche sich vollzieht in der Reue (poenitentia), Beicht und Genugthuung. ***)

Die Reue ist ein Schmerz der Seele darüber, daß sie gefehlt hat. Sie ist fruchtbringend, wenn sie aus Liebe zu Gott entspringt; nutzlos, wenn sie wegen eines Schadens entsteht oder aus Furcht vor Strafe. Das ist die Reue der Verdammten, die nicht darüber seufzen, daß sie Gott beleidigt haben, sondern daß sie sich Strafe zugezogen haben. „Wie Viele dergleichen sehen wir alle Tage im Augenblicke des Todes aufseufzen, sich lebhaft anklagen des Wuchers, des Raubes, der Unterdrückung der Armen oder der begangenen Ungerechtigkeiten, und um Alles

*) Cf. Epitome cap. XXXIII.

**) Eth. cap. XVI.

***) Eth. cap. XVII.

wieder gut zu machen, einen Priester befragen! Wenn man ihnen aber räth, Alles, was sie besitzen, zu verkaufen, und was sie genommen haben, zurückzugeben, dann kann man gleich aus ihrer Antwort sehen, wie eitel ihre Reue ist. Wovon, sagen sie, sollten denn mein Weib und meine Kinder leben, wovon sich erhalten? . . . O du Elender, du Elendester der Elenden! Unsinnigster der Unsinnigen! Du kümmerst dich nicht um Das, was dir bleiben wird, sondern um Das, was du für Andere aufhäufest. Wie kannst du Gott so beleidigen, im Augenblicke, wo du vor seinen furchtbaren Richterstuhl gebracht werden sollst, und das, um dir die Deinigen günstiger zu machen, indem du sie durch Beraubung der Armen bereicherst! Wer sollte dich nicht auslachen, wenn er hört, daß du hoffest, Andere würden mehr auf deinen Nutzen sehen, als du selbst? Du vertraust auf das Almosen der Deinigen, du machst sie zu Erben deiner Ungerechtigkeit, indem du ihnen das geraubte Gut hinterlässest . . . Bei deiner unglücklichen Liebe zu den Deinigen, grausam gegen dich selbst und gegen Gott, was erwartest du von dem gerechten Richter, vor dem du wider Willen erscheinen mußt, und der Rechenschaft verlangt nicht bloß über Räubereien, sondern auch über ein unnützes Wort?" — Nach Schilderung der Täuschungen eines also Sterbenden, des Undanks von Seite der Gattin und lachender Erben fügt Abälard noch einen Tadel bei gegen Priester, welche aus Habsucht solchen unbußfertigen Sündern leichte Vergebung verheißen. „Und da," fährt er fort, „der Geiz des Priesters nicht geringer ist, als der des Volkes, nach dem Worte: Wie die Priester, so das Volk (Oseas 4, 9.), so werden viele Sterbende getäuscht durch die Gier der Priester, welche ihnen eine eitle Sicherheit verheißen, wenn sie ihre

Habe als Opfer hergeben und Messen kaufen, die sie unentgeldlich nie erhalten würden, ein Handel, wofür bei ihnen ein eigener Tarif zum Voraus festgesetzt ist, für eine Messe ein Denar, für einen Jahrtag vierzig. Sie rathen den Sterbenden nicht, die Frucht ihres Raubes zurückzugeben, sondern davon ein Opfer zu bringen, gegen das Wort: das Gut des Armen als Opfer darzubringen, heißt den Sohn vor den Augen des Vaters als Opfer schlachten. (Eccl. 34, 24.)" *)

Dieser falschen und unfruchtbaren Reue setzt dann Abälard die wahre gegenüber, die aus der Liebe zu Gott entspringt, wenn wir nämlich Schmerz empfinden, daß wir Gott beleidigt und verachtet haben, mehr weil er so gut, als weil er gerecht ist. Er ist nicht wie die irdischen Fürsten, die in ihrer Rache keinen Unterschied machen; aber je langsamer die seinige ist, desto schrecklicher ist sie. Wir fürchten uns, Menschen zu beleidigen; wir fliehen ihre Blicke, um Böses zu thun; wissen wir nicht, daß Gott überall gegenwärtig ist? „Die fleischliche Zuneigung treibt uns, so Vieles zu thun und zu leiden, und die geistige so wenig! Warum thun und leiden wir für diesen Gott, dem wir Alles verdanken, nicht ebensoviel, als für eine Gattin, für Kinder oder eine Geliebte!" Die wahren Büßer werden durch Betrachtung dieser Güte und Langmuth Gottes, nicht aus Furcht vor Strafe, zur Zerknirschung bewogen; und diese Reue ist fruchtbar, weil neben ihr die Verachtung Gottes oder die Zustimmung zum Bösen nicht bestehen kann; durch sie wird der Sünder augenblicklich mit Gott versöhnt: quacunque hora peccator ingemuerit, salvus erit; sie verschafft, wenn man auch

---

*) Eth. cap. XVIII.

nicht mehr beichten und Genugthuung leisten kann, Nachlassung, wenigstens der ewigen Strafe, obwohl man noch im Fegfeuer büßen muß.*)

Wenn nun die wahre Reue in diesem innerlichen Schmerz aus Liebe zu Gott besteht, so ist klar, daß man nicht eine Sünde bereuen kann und eine andere nicht, weil da, wo sie vorhanden ist, gar keine Verachtung Gottes mehr Platz hat. Wo aber Gott keine Sünde mehr findet, findet er auch keine Ursache der Verdammung mehr, und darin besteht eben die Vergebung. Fällt aber der Sünder wieder in die Verachtung Gottes zurück, dann fällt er auch wieder unter die Schuld (debitum) der Strafe. Beides aber hat seinen Grund in dem ewigen Beschlusse Gottes, sowohl dem Reuigen zu vergeben, als den Sünder zu strafen. Denn Gott beschließt nichts Neues, sondern was er thun wird, steht fest in der ewigen Prädestination und ist vorherbestimmt in seiner Providenz. Gott verzeiht also die Sünde, da er selbst, von dem die Strafe verhängt werden soll, durch Einflößung der Reue Das bewirkt, weßwegen sie nicht verhängt werden soll.**)

Wenn man nun sagt, daß, wer der Verdammung nicht würdig ist, des ewigen Lebens würdig ist, so könnte eingewendet werden, auch der Rückfällige sei doch, während er Buße that, des ewigen Lebens würdig gewesen, und Gott scheint also ungerecht, da er ihm den Lohn, dessen er damals würdig war, wenigstens damals nicht gab, um so seiner Verdammung zuvorzukommen. Wie er nämlich,

---

*) Eth. cap. XIX.

**) Eth. cap. XX. pag. 670.

wenn er damals gestorben wäre, wegen jenes Vorsatzes das ewige Leben verdiente, so verdiente er auch nach dem Rückfalle wegen der Gesinnung, die er früher hatte, gerettet zu werden. Allein wie Viele die Verdammung verdienen und doch nicht in ihrer Bosheit sterben, ohne daß darum Gott ungerecht ist, weil er sie nicht nach Verdienst strafte, so ist er auch nicht ungerecht, wenn er nur den Ausharrenden den Lohn gibt, den er auch nur den Ausharrenden verheißen hat. Darum ist allerdings der wahre Büßer nicht bloß der Verdammung nicht würdig, sondern in Wahrheit des ewigen Lebens werth, obwohl ihm Gott diesen Lohn, dessen er würdig ist, nicht zu geben braucht, wenn er nicht ausharrt.*)

Nur Eine Sünde wird gar nicht nachgelassen, nämlich die Lästerung oder das Wort gegen den heil. Geist (Luc. 12, 10. Matth. 12, 31.). Einige meinen, diese Sünde bestehe in der Verzweiflung an der Verzeihung. Aber wenn das die Sünde gegen den heil. Geist ist, was heißt dann: gegen den Sohn des Menschen sündigen? Ich glaube, dieß heißt so viel als: die Vortrefflichkeit der Menschheit Christi läugnen, wenn man z. B. läugnet, daß sie ohne Sünde empfangen oder von Gott angenommen worden sei, von wegen der sichtbaren Schwachheit des Fleisches. Denn das kann man nicht durch die Vernunft wissen, sondern nur dem offenbarenden Gotte glauben. Und das wird verziehen, weil Jemand es läugnen kann, ohne Gott zu verachten oder gegen sein Gewissen zu reden, da es durch die menschliche Vernunft nicht erkannt werden kann, und vielmehr der Vernunft zu widersprechen scheint.

---

*) Eth. cap. XXI.

Gegen den heil. Geist lästern aber heißt, die Werke der offenbaren Gnade Gottes in der Art schmähen, daß man von Dem, wovon man allerdings glaubt, daß es durch den heil. Geist geschehe, d. h. durch die göttliche Güte, aus Barmherzigkeit, behauptet, es werde durch den Teufel gewirkt, als wenn man sagen würde: Jener, von dem man glaubt, es sei der Geist Gottes, sei ein böser Geist und also sei Gott der Teufel. Diese also sind vom Reiche Gottes ausgeschlossen, so daß Keiner in der Folge durch Buße Nachlassung verdient. Zwar läugnen wir nicht, daß sie gerettet werden könnten, wenn sie Buße thäten, sondern wir sagen nur, daß sie keine Akte der Buße erlangen werden. *)

Man könnte auch fragen, ob Die, welche in dieser Zerknirschung des Herzens, wo das wahre Opfer Gott dargebracht wird, sterben, ihren Schmerz über die begangenen Sünden mit hinüber nehmen in das andere Leben, wo doch aller Schmerz ein Ende hat. Das nicht, sondern wie Gott und den Engeln die Sünden ohne eine Empfindung des Schmerzes mißfallen, so wird dann auch uns mißfallen, was wir verbrochen haben. — Ob wir aber dann auch wünschen werden, Das gethan zu haben oder nicht, wovon wir wissen, daß es von Gott zum Besten geleitet worden sei, und daß es auch zu unserem Besten beigetragen habe, ist eine andere Frage, die wir im 3. Buche unserer Theologie beantwortet haben. **)

---

*) Eth. cap. XXII. Eine ähnliche Ansicht über die Sünde gegen den heil. Geist finden wir auch bei Chrysostomus, Isidor von Pelusium und Athanasius.

**) Eth. cap. XXIII.

Die zweite Bedingung der Wiederversöhnung ist die Beicht. Manche meinen, man brauche seine Sünden nur Gott zu beichten. Aber was soll ein Bekenntniß der Zunge vor Gott, der ohnedem Alles weiß? Das „delictum meum cognitum tibi feci" beweist hier Nichts. „Bekennet einander," heißt es, „eure Sünden" (Jacob. 5, 16.), und zwar 1) damit Die für uns beten, denen wir beichten, 2) weil die Demuth des Bekenntnisses einen großen Theil der Genugthuung ausmacht, 3) damit Der, welcher durch Eigenwillen gesündigt hat, durch ein von einem fremden Willen auferlegtes Mittel geheilt werde. Von diesem Bekenntniß sucht uns zwar der Teufel am meisten zurückzuhalten, indem er uns falsche Scham einflößt, während er uns derselben beraubt bei Begehung der Sünde, so daß wir uns scheuen, vor Menschen zu bekennen, was wir vor Gott zu thun uns nicht scheuten. Allein wer eine Wunde hat, muß sie dem Arzte zeigen, der Arzt aber ist der Priester.*)

Manchmal jedoch kann das Bekenntniß erlassen werden. Denn auch Petrus beweinte stillschweigend seine Sünde, ohne sie zu beichten. Und das war recht; denn sein Ansehen durfte keinen Schaden leiden, er schwieg nicht seinetwegen, sondern der Kirche wegen. So kann man also die Beicht ohne Sünde verschieben, oder wohl auch ganz unterlassen, nicht aus Stolz, sondern aus Vorsicht, wenn sie bei den Schwachen mehr Schaden als Nutzen stiften würde. Aber man kann nicht sagen, Petrus habe darum nicht gebeichtet, weil er keinen Oberen über sich hatte, der ihm eine Buße auferlegte. Denn wenn auch nicht wegen Auflegung der Buße, so konnte es doch geschehen wegen

---

*) Eth. cap. XXIV.

der Fürbitte der Andern. Uebrigens kann sich ja auch ein Höherer von einem Niederen eine Buße auflegen lassen, und diese Demuth macht das Bekenntniß gewiß noch verdienstlicher. Auch kann sich ein Jeder einen frommen und discreten Beichtvater auswählen. „Denn wie es viel ungeschickte Aerzte gibt, denen es gefährlich oder unnütz ist, die Kranken anzuvertrauen, so gibt es unter den Prälaten der Kirche Viele, die weder Frömmigkeit noch richtiges Urtheil haben, und die überdieß die Sünden Derer, die sie Beicht hören, leicht aufdecken. Solchen zu beichten ist nicht bloß unnütz, sondern auch gefährlich, denn sie kümmern sich nicht viel um die Fürbitte, und verdienen auch in ihren Gebeten nicht erhört zu werden. Ohne die kanonischen Bestimmungen zu kennen und in Festsetzung der Bußwerke eine Regel zu haben, versprechen sie oft eine eitle Sicherheit und täuschen die Sünder mit leeren Hoffnungen, als Blinde und Führer von Blinden (Matth. 15, 14.)." Indem sie die Sünden offenbaren, ärgern sie die Kirche, erbittern die Pönitenten, halten sie vom Bekenntniß ab, und setzen sie sogar Gefahren aus. Wenn daher Diejenigen, welche aus diesen Gründen ihre Vorgesetzten umgehen und passendere Beichtväter suchen wollen, dazu die Einwilligung ihrer Vorgesetzten selber erhalten, so ist es um so besser; wenn aber deren Stolz es verweigert, so soll der um sein Heil besorgte Kranke nur fortfahren, den bessern Arzt zu suchen und sich dem bessern Rathe unterwerfen. „Denn Niemand, wenn er bemerkt hat, daß er einen blinden Führer bekommen hat, braucht ihm in den Graben zu folgen." Uebrigens kommt es nicht gerade auf die Würdigkeit des Beichtvaters an; es kann auch ein Uebertreter des Gesetzes unser Führer sein: Nicht, was sie thun, ahmet nach, sondern was sie sagen, das thut. Denn sie

wissen doch, was wir zu thun haben, und wissen sie es nicht, so wird die Barmherzigkeit Gottes es so leiten, daß, wenn sie auch Thörichtes befehlen, dennoch den Untergebenen der Gehorsam zum Heile gereicht, die sich ja schon vor der Beicht mit Gott versöhnt haben durch die Reue. Wenn aber Einer zu kleine Genugthuung auflegt, so wird Gott dem Büßer schon dießseits oder jenseits entsprechende Leiden schicken, wenn er ihn vor der ewigen Strafe bewahren will. Und auch wir selbst können durch freiwillige Bußwerke der göttlichen Gerechtigkeit zuvorkommen, durch Fasten, Wachen, Beten, körperliche Züchtigungen, Almosen würdige Früchte der Buße bringen, damit Gott Nichts mehr finde, was er an uns zu strafen hat. Denn nach Augustinus sind auch die reinigenden Strafen im andern Leben härter als alle irdischen Leiden. Das ist wohl zu bedenken; aber durch die Unvorsichtigkeit mancher Priester, welche zu geringe Genugthuung auflegen, laufen Viele große Gefahr, die, indem sie sich auf sie verlassen, noch härteren Strafen im Jenseits entgegengehen.

„Es gibt auch Priester, welche ihre Untergebenen täuschen, nicht so fast aus Irrthum, als aus Geiz, und welche die Strafen der vorgeschriebenen Genugthuung erlassen oder erleichtern für etliche Thaler . . . Der Herr sprach durch den Mund des Propheten: „Meine Priester haben nicht gesagt: Wo ist der Herr? (Jerem. 2, 6.).“ Diese scheinen zu sagen: Wo ist der Thaler?

Und nicht bloß Priester, sondern ich kenne auch Bischöfe, die so sehr von dieser Begierde verzehrt werden, daß sie, wenn es bei Kirchweihen, bei Einsegnungen von Kirchhöfen, bei Consekration von Altären u. dgl. viele Leute gibt, von denen sie beträchtliche Opfer erwarten, mit Erleichterung der Bußen sehr freigebig sind; indem

sie unter dem Vorwande der Liebe, in der That aber aus Geiz, Allen ohne Unterschied bald den dritten, bald den vierten Theil der Buße erlassen, und dabei sich ihrer Gewalt rühmen, die der Herr ihnen anvertraut habe. Und wenn sie das nur aus gütiger Schwäche und nicht um Geld thäten! Wahrhaftig, sie thun sehr Unrecht, daß sie nicht gleich alle ihre Untergebenen von allen Sünden absolviren, und zugeben, daß ihrer auch nur Einer verdammt werde. Begehre, wer will, eine solche Gewalt, wodurch man mehr Andern als sich selber nützen, und eher die Seele des Andern als die eigene retten kann." *)

Die Frage über die Schlüsselgewalt, die Christus den Aposteln und ihren Stellvertretern, den Bischöfen, übergeben haben soll, ist schwierig. Denn viele Bischöfe haben weder Religion noch richtiges Urtheil, obwohl sie die bischöfliche Gewalt haben. Wenn nun Einer die Strafe über das Maaß erschweren oder erleichtern will, hat er das in seiner Gewalt, so daß nämlich Gott nach dessen Urtheil die Strafen austheilt? Wird Gott den Zorn oder die gütige Nachsicht eines Bischofes bestätigen? — Jene Bindegewalt scheint nicht allen Bischöfen überhaupt übertragen zu sein, sondern nur den Aposteln, wie jene Worte: „Ihr seid das Licht der Welt, ihr seid das Salz der Erde" (Matth. 5, 13.), nur an Jene gerichtet sind. Denn jene Klugheit und Heiligkeit, die der Herr den Aposteln gegeben hat, hat er nicht in gleicher Weise allen ihren Nachfolgern gewährt. Als der Herr jene Worte sprach, war auch Judas gegenwärtig; und doch hatte er nur die auserwählten Apostel im Auge; vielleicht gilt dasselbe auch von der Uebertragung der Binde- und Lösegewalt.

---

*) Eth. cap. XXV.

Darum sagt auch Hieronymus (im Comment. zu Matth.): „Diese Stelle mißverstehen manche Bischöfe und Priester, ... da doch bei Gott nicht um die Sentenz der Priester, sondern um das Leben der Schuldigen gefragt wird. Wie im A. B. die Priester nur zu unterscheiden hatten, wer rein oder unrein sei, so kommt auch im N. B. dem Priester nur die Unterscheidung zu, wer zu binden und zu lösen sei." Aehnlich bemerkt auch Origenes: „Es ist lächerlich, zu meinen, wer durch eigene Sünden gebunden sei, könne durch den Spruch des Bischofs gelöst werden. Ja, wenn Einer gegründet ist auf den Felsen Petri, und alle Eigenschaften hat, die einem Bischofe geziemen, hat seine Sentenz allerdings Geltung." Demnach haben gleiche Gewalt mit Petrus nur Die, die ihm ähnlich sind, nicht durch die Erhabenheit des Stuhls, sondern durch die Würde der Verdienste, die Nichts wollen als was Gott will und das Urtheil Gottes nicht verdrehen. Der heil. Augustinus, selbst ein Bischof, sagt: „Ihr bindet auf Erden, bestrebet euch, gerecht zu binden; denn die Gerechtigkeit wird die ungerechten Bande zerreißen." So schreibt auch der heil. Gregor: „Wer diese Gewalt nach Willkür ausübt, beraubt sich selbst derselben, wie der Prophet sagt: Sie tödten Seelen, die nicht sterben, und machen solche lebendig, die nicht leben. Dann ist die Lossprechung des Vorgesetzten wahr, wenn sie dem Urtheile des Richters folgt. Den Lazarus haben die Jünger entbunden, nachdem er vom Herrn erweckt war. — Aber wer unter der Hand eines Hirten ist, fürchte gebunden zu werden, sei es mit Recht oder Unrecht; und tadle nicht verwegen den Spruch desselben, damit er nicht durch seine Verwegenheit eine Schuld sich zuziehe, wo früher keine war." Dasselbe gilt auch von Denen, die ein Machtspruch von der Communion

ausgeschlossen hat. In den Dekreten des afrikanischen Concils heißt es: „Der Bischof schließe Niemanden leichtsinnig von der Communion aus und wofern der Bischof seinem Excommunizirten die Communion verweigert, so sollen die andern Bischöfe sie diesem Bischofe auch nicht gewähren, damit er sich besser in Acht nehme, ein Urtheil zu fällen, das er durch keine andern Zeugnisse als das seinige rechtfertigen kann.“ *)

Mit diesem Citat aus den Dekreten des 7. Conciliums von Carthago**) endet die Ethik Abälard's, ohne, wie es scheint, vollständig abgeschlossen zu sein, obwohl auch die Epitome, welche in ihrem dritten, von der Liebe handelnden Theile ***) dasselbe Thema bespricht, wie die Ethik, auf gleiche Weise ohne einen förmlichen Abschluß endet.

Sollen wir nun die hier im getreuen Auszuge aus seiner Schrift: „Scito te ipsum“ dargestellten ethischen Principien Abälard's, im Vergleiche mit den in der Epitome entwickelten Grundsätzen und den damit übereinstimmenden, in den übrigen Schriften, namentlich im Commentar zum Römerbriefe an zerstreuten Stellen vorkommenden Aussprüchen, einer nähern Prüfung und Betrachtung unterwerfen, so erkennen wir wohl schon bei der ersten flüchtigen Lesung, daß die Ethik, wie sie überhaupt die starke Seite der Scholastiker nicht war, auch Abälard's schwächste Seite ist. Man sollte meinen, sie sei ein Jugendversuch eines leichtfertigen Dialektikers, welchem

*) Eth. cap. XXVI. pag. 681—88.

**) Act. Concil. t. I.

***) Epit. cap. 32—37.

nicht bloß der rechte sittliche Ernst fehlt, der zur Abfassung einer Ethik nöthig ist, sondern welcher überdieß über die sittlichen Grundbegriffe mit sich selber gar nicht im Klaren ist. Und doch muß diese Ethik Abälard's in seine spätere Periode fallen, denn er weist selber in ihr (cap. XXIII.) auf die theologia als auf eine früher verfaßte Schrift hin. Der schale Rationalismus und die Oberflächlichkeit in Feststellung bestimmter Begriffe, namentlich des Willens, des Gewissens, der bösen Neigung und Lust, der Sünde, des Freiwilligen und Unfreiwilligen, des Gesetzes, des sittlich Guten und Bösen, der Gnade, und überhaupt die ganze Art der Behandlung sind eines ernsten Denkens so völlig unwürdig, daß man fast versucht ist, zu behaupten, auf solche Weise werde die Moral mehr erschüttert als begründet. Manchmal scheint er sich sogar in Sophistereien zu gefallen, wenn er z. B. beweisen will, es sei etwas Vollkommeneres, die schweren Sünden zu meiden, wenn man dabei auch kleine begehe, als die kleinen zu meiden, und die großen nicht zu beachten; als hätte überhaupt je ein Mensch im Ernste behauptet, daß die Vollkommenheit darin bestehe, Mücken zu seihen und Elephanten zu verschlingen. Auffallend ist besonders sein vager, einer Wetterfahne gleichender, Willensbegriff, indem er einerseits alles Verdienst und Mißverdienst in den guten oder bösen Willen legt, anderseits aber den bösen Willen mit böser Neigung identifizirt und als eine natürliche Schwachheit bezeichnet, die wir nie ablegen können und die darum auch nichts Sündhaftes sei, sondern erst durch die Einwilligung (consensus) in den bösen Willen sündhaft werde, als ob die Einwilligung durch etwas Anderes geschähe als durch den Willen. Oder, wenn man, wie Abälard sagt, nicht s e i n e n, sondern Gottes Willen

thun muß, durch welche andere Kraft thut man denn den Willen Gottes, als eben durch den Willen? — und wessen Willen thut denn Der, in dessen Namen der Apostel sagt: Ich thue nicht, was ich will ꝛc., thut der vielleicht etwas Gutes, weil er nicht *seinen* Willen thut? oder sündigt er nicht und *leidet* das Böse nur, weil er es gewissermassen nur unfreiwillig thut?

Doch diese und ähnliche Unbestimmtheiten, Zweideutigkeiten und Kleinlichkeiten sind es nicht, welche Abälard's Ethik bei seinen Zeitgenossen höchst anstößig machten. Ganz andere, weit schwerere Anklagen wurden gegen dieselbe erhoben. „Leset das Buch, das den Titel führt: „Scito te ipsum", „schreibt der heil. Bernhard an die Bischöfe und Cardinäle, „und sehet, welche Saat von Irrthümern und Sakrilegien darin wuchert; und was er denkt von der Gewalt zu binden und zu lösen, von der Erbsünde, von der Concupiscenz, von der Sünde des Wohlgefallens, von der Schwachheits- und Unwissenheits-Sünde, von dem Werke der Sünde und dem Willen zu sündigen."*) Und von den auf dem Concilium zu Sens verworfenen Sätzen sind sechs aus der Ethik genommen, nämlich: daß Diejenigen keine Sünden begingen, die Christum unwissender Weise kreuzigten, und daß Nichts als Schuld anzurechnen sei, was immer aus Unwissenheit geschehe; daß die Binde- und Lösegewalt nur den Aposteln, nicht den Nachfolgern verliehen worden sei; daß der Mensch wegen der Werke nicht besser und nicht schlechter werde; daß auch die keusche Furcht vom künftigen Leben ausgeschlossen werde; daß der Teufel Eingebungen einflöße durch Wirkung von Steinen und Kräutern; daß weder

*) Ab. op. cap. IX. pag. 271.

das Werk, noch der Wille, noch die Begierde, noch die Lust, wenn sie ihn reizt, Sünde sei und daß wir sie nicht austilgen müssen."*)

Ohne uns vorläufig mit der nähern Untersuchung dieser Anklagepunkte im Einzelnen zu befassen, wollen wir vorerst hauptsächlich das Princip der Abälard'schen Moral in Erwägung ziehen. Dieses Princip aber ist ausgesprochen in der so oft wiederholten Behauptung, das Wesen des sittlich Guten und aller Moral sei die Liebe, und die Sünde bestehe nur in der bösen Gesinnung und Absicht, im bösen Willen. Dieser Grundsatz scheint an und für sich unverfänglich zu sein, aber bei näherer Prüfung erweist er sich sogleich als höchst unvollkommen, einseitig, zweideutig und darum falsch, weil er nur das subjektive Moment des Willens und der Absicht hervorhebt, das objektive Moment des Gesetzes aber und das Verhältniß des Willens zum Gesetze unberücksichtigt läßt. Die freien Handlungen des Menschen — und nur mit diesen hat es die Moral zu thun — sind die Aeußerungen der innern Willensentschließungen. Bloße physische Bewegungen, die mit dem Willen in gar keinem Zusammenhang stehen, und weder aus ihm hervorgehen, noch von ihm verhindert werden können, sind gar nicht sittlicher Natur, sind keine Handlungen. Die Handlungen eines Menschen aber werden im gewöhnlichen Leben als gut oder als schlecht betrachtet, je nachdem sie dem Sittengesetze gemäß sind oder nicht. Das Sittengesetz ist aber kein Naturgesetz und bezieht sich nur auf sittliche d. h. vernünftige und freie Wesen und bezieht sich auch auf diese nur in dem Grade, als die

*) Bei Duplessis pag. 21. Denzinger's Enchiridion XXXV. pag. 105.

natürlichen Kräfte der Vernunft und Freiheit bereits entwickelt sind. Bei Wesen, die überhaupt gar kein Bewußtsein und keine Freiheit besitzen, kann auch von Erfüllung und Uebertretung des Sittengesetzes gar keine Rede sein. Wenn ein wildes Thier einen Menschen zerreißt, so übertritt es kein Sittengesetz. Und so muß die Zurechnung jeder sittlichen Handlung sich immer nicht bloß nach der größeren oder geringeren Wichtigkeit des Gebotes, sondern auch nach dem Grade der Zurechnungsfähigkeit des handelnden Individuums richten, denn die Zurechnung einer Handlung kann nicht dieselbe sein, wenn sie mit vollem Bewußtsein und Freiheit vollbracht wurde, und wenn Bewußtsein und Freiheit mehr oder minder getrübt und gehemmt waren.

Die Sittlichkeit darf also allerdings nicht bloß nach dem objektiven Maaßstabe des Gesetzes bemessen werden; denn das Subjekt kann sittlich besser oder schlechter sein, als die äußere That; es kann sogar etwas an sich Böses und Verbotenes in guter Absicht, sowie auch umgekehrt etwas an sich Gutes, dem Gesetze Entsprechendes, in böser Absicht thun; die gute oder böse That ist nicht immer das sichere Zeichen eines guten oder bösen Willens. Darum ist aber doch der Grundsatz noch nicht richtig, die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung hänge nur von der guten oder schlechten Absicht des handelnden Subjekts ab, und eine That sei nur dadurch gut oder schlecht, daß der Wille des Thäters gut oder schlecht sei. Dieser Grundsatz ist vielmehr grundfalsch, und führt wie das starre Festhalten am Gesetze zu einem rücksichtslosen und darum ungerechten Rigorismus, nothwendig zu einem ungebundenen Laxismus und Antinomismus. Wenn man Alles nach dem Buchstaben des Gesetzes beurtheilen will, kann

man alle Menschen verdammen, wenn man aber Alles nach der subjektiven Absicht beurtheilt, kann man am Ende jeden Frevel entschuldigen. Man kann unter dem Scheine des heiligen Eifers für das Gesetz ungerecht und grausam werden gegen die Menschen, man kann aber auch unter dem Scheine der Menschenfreundlichkeit alles Gesetz und Recht verletzen; man kann bei dem Bestreben, dem Gesetze gerecht zu werden, in eine bloß äußerliche Werkheiligkeit und Gesetzesgerechtigkeit verfallen, ohne dabei nach innerer Heiligung zu ringen; man kann aber auch bei dem vorgeblichen oder auch wirklich ernsten Streben nach innerer Gerechtigkeit in pietistischen Hochmuth, in eine subjektive Sentimentalitätsmoral hineingerathen, und dabei alle äußerlichen Pflichten vernachlässigen und alle objektiven Rechtsverhältnisse verletzen. Der von Abälard aufgestellte Grundsatz macht nicht bloß jede Beurtheilung der Sittlichkeit und Unsittlichkeit eines Menschen unmöglich, weil Jeder sich in den verborgenen, unergründlichen Winkel seiner guten Absicht verstecken könnte; er zerstört, consequent durchgeführt, nicht bloß jede äußerliche Rechtsordnung, welche im Interesse des Staates oder der Gesellschaft gewisse Werke verlangt oder verbietet, ohne daß dabei im mindesten der gute oder ungute Wille des einzelnen Individuums in Betracht kommt, und welche mehr oder minder auch nur die äußerliche That richtet, und sich um die inneren Beweggründe wenig kümmert (quia de internis non judicat praetor); er verkennt nicht bloß, daß es im bürgerlichen Leben allerdings viele Werke gibt, deren Vollbringung an und für sich nothwendig gut und lobenswürdig ist, mag dabei die Absicht sein, welche sie will; — er hebt auch die Moralität selbst in ihrem inneren Princip auf, denn wenn man auch zugeben würde, daß eine Hand-

lung nur dann und dadurch wahrhaft gut ist, wenn und daß auch die Absicht gut ist, so ist erst noch die Frage: Wann ist denn die Absicht gut? Etwa dann, wenn der Handelnde sie für gut hält, und wenn er bloß meint, etwas Gutes zu thun? Gewiß nicht, wie Abälard selbst sagt, sondern nur dann, wenn sie die Erfüllung des Sittengesetzes und des göttlichen Willens im Auge hat. Also ist die Absicht doch nie in sich selber gut, sondern nur durch ihre Richtung auf das Sittengesetz und durch ihre Uebereinstimmung mit demselben. Das Gewissen trägt seine Regel nicht in sich selber, sondern die Regel des Gewissens ist das Gesetz. Das Gewissen ist nur das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, aber es kennt aus sich nicht den Inhalt des Gesetzes; die Moralität nur vom Gewissen abhängig machen, heißt daher das Gesetz aufheben. Ist aber die Regel der Moral aufgehoben, wo bleibt dann noch die Moralität? Es zeigt sich also, daß durch die Einführung des Subjektivitätsprinzips in die Moral nicht bloß die Beurtheilung der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit eines Menschen überhaupt für eine pure Unmöglichkeit erklärt wird, so daß das Urtheil über gute oder böse Absicht nur dem eigenen Gewissen oder höchstens noch dem göttlichen Gerichte überlassen werden muß, sondern auch die Grundlagen der Moral selbst umgestürzt werden; denn die Regel, nach welcher wir die Sittlichkeit beurtheilen, ist auch die Regel für das sittliche Handeln selber; und die Absicht, die einer That zu Grunde liegt, kann nur dann gut sein, wenn sie selbst dieser Regel gemäß ist. Das letzte und endgiltige Urtheil steht freilich nur Gott zu, aber auch Gott vergilt nicht bloß nach der Gesinnung, sondern „nach den Werken", und auch bei Beurtheilung der Gesinnung nimmt er nicht die Meinungen

der Menschen, sondern sein eigenes Gesetz und freilich auch seine Gnade zum Maaßstabe.

Der objektive Unterschied zwischen Gut und Bös wird aber bei Abälard nicht bloß dadurch verwischt, daß er den zweideutigen Grundsatz aufstellt, es komme Alles nur auf die gute oder böse Absicht an, sondern auch dadurch, daß er selbst da, wo er die Güte der Absicht nach der Bereitwilligkeit, den göttlichen Willen zu erfüllen, bemißt, wieder eine Zweideutigkeit im göttlichen Willen selber lehrt, und zwar eine Zweideutigkeit doppelter Art. Die erste liegt darin, daß er meint: der Unterschied zwischen Gut und Bös, Recht und Unrecht habe seinen Grund lediglich im Willen Gottes, der da ge- und verbieten könne, was er wolle, ohne bei der Feststellung der Moralgesetze auf die Gesetze und Verhältnisse Rücksicht zu nehmen, die schon in der Natur der Dinge und in seinem Schöpferwillen begründet sind. Die Consequenz dieser Ansicht ist die Annahme einer göttlichen Willkür, die heute verbieten kann, was sie gestern geboten hat, und morgen für ein gutes Werk erklären, was sie heute als Frevel verpönt, die zu verschiedenen Zeiten, oder sogar zu gleicher Zeit den Mord und die Vielweiberei und jede Unthat erlauben und sogar befehlen oder verdammen kann, die dem Einen Etwas vorschreiben kann, was sie dem Andern untersagt, die Diesen für eine That belohnen kann, weßwegen sie Jenen mit der ewigen Verdammung bestraft. Damit wird offenbar der Zusammenhang des Sittengesetzes mit den Grundbedingungen der sittlichen Natur des Menschen zerrissen, die Allgemeingiltigkeit des Sittengesetzes für alle Menschen und Zeiten schlechterdings in Abrede gestellt und die Möglichkeit behauptet, daß es für jeden Menschen ein besonderes Gesetz gebe, weßhalb natürlich Keiner den Andern

richten kann, weil er nicht weiß, ob nicht etwa Gott ihm Das befohlen habe, was er thut. Darin liegt also die erste Zweideutigkeit, daß nach Abälard Gott auch entgegengesetzte Dinge wollen und gebieten kann. Die andere liegt darin, daß Gott oft Etwas befiehlt, wovon er eigentlich nicht will, daß es geschehe, und Manches geradezu verbietet, dessen Erfüllung er doch heimlich will und billigt, nur will er es nicht merken lassen. Damit erreicht die Confusion völlig ihren Gipfel, weil damit nicht bloß die Allgemeingiltigkeit des göttlichen Gebotes geläugnet, sondern auch die absolute Unerkennbarkeit des göttlichen Willens behauptet wird. Wenn Gott auch wirklich auf dem Wege innerer Offenbarung jedem einzelnen Menschen ein besonderes Gesetz vorschreiben würde, so wüßte der Mensch doch nie, ob es Gott auch wirklich Ernst damit sei, und ob er nicht vielleicht gar das Gegentheil von Dem wolle, was er gebietet. Jedenfalls könnte der Mensch immer thun, was er wollte, und sich dann hintennach, wenn es nicht durchgeht, mit seiner Unwissenheit und guten Absicht entschuldigen. — Auf diese Weise wird die Zweideutigkeit des menschlichen Willens, die in der natürlichen Freiheit ihren Möglichkeitsgrund hat, direkt auf den göttlichen Willen übergetragen, und alle menschliche Willkür kann dann auf göttliche Rechnung geschrieben werden. Und das Alles kann man thun, ohne dabei von dem Grundsatz abzugehen, die Liebe sei das Prinzip aller Moral, denn das Gesetz schreibe Nichts vor als die Liebe. Der Grundsatz ist allerdings an und für sich richtig; das Ziel des Gesetzes ist die Liebe — aber er wird sogleich höchst zweideutig und falsch, wenn man die Gesetze und Schranken, und die rechte Ordnung aus der Liebe hinwegnimmt. Der Absolutismus der Liebe kann eben geradeso

gut unbegrenzte Selbstsucht als unbegrenzte Hingebung sein. Zum richtigen Verständniß des aufgestellten Grundsatzes gehört vor Allem die Lösung der Frage: Was ist die Liebe und worin besteht sie?

Wir sehen also, zu welchen Consequenzen das von Abälard aufgestellte Prinzip führt, und wie gefährlich es ist, weil er keine festen Grundbegriffe formirt und Alles durcheinander wirft. Er spricht von der guten Absicht und von der Liebe und vom Willen Gottes, aber er erklärt diese Begriffe nicht und fängt damit an, was er will. Wir können und wollen natürlich nicht seine inneren Absichten, die ihn bei Aufstellung so zweideutiger Grundsätze leiteten, ergründen und beurtheilen, obwohl er selbst Anlaß genug gibt zu dem Verdachte, er habe dabei gewisse Hintergedanken gehabt, und es sei ihm wohl mitunter um etwas Anderes zu thun gewesen, als um Aufstellung und Verbreitung strenger sittlicher Grundsätze; was wir zu beurtheilen haben, ist nur das äußere Werk, das uns vorliegt in seinen Schriften, und dieses Werk ist nicht sonderlich gut. Wir behaupten nicht, daß er die aus seinen Grundsätzen sich ergebenden Consequenzen alle durchschaut oder auch nur geahnt habe, wir glauben vielmehr das Gegentheil; allein das entschuldigt höchstens seine Person, aber nie seine Lehre.

Betrachten wir nun nach dieser allgemeinen Würdigung des Prinzips die einzelnen daraus nothwendig hervorgehenden und damit zusammenhängenden Lehrsätze etwas näher, so ist vor Allem klar, daß dem Grundsatze zufolge, es komme Alles nur auf die Gesinnung an, die Unwissenheitssünde keine eigentliche Sünde ist. Denn wenn nur Das Sünde ist, was gegen das Gewissen geschieht, und wenn eine Einwilligung in das Böse nur da vorhanden

ist, wo das Böse als böse, d. h. als von Gott verboten erkannt und mit bewußter Verachtung Gottes dennoch gethan wird, so ist die bloß materielle Sünde, die man nicht als wirkliche Sünde erkennt, obwohl sie mit vollkommener Ueberlegung geschieht, höchstens eine That, die zwar nicht sein soll, eine Verletzung des bestehenden Gesetzes und Rechtes, die zwar mit Recht gestraft wird, aber doch keine That, die als Sünde zugerechnet werden kann. Die Unwissenheit ist nicht bloß mehr oder minder ein Grund der Entschuldigung für den Thäter, sondern sie macht, daß überhaupt gar keine Schuld vorhanden ist. Das ist nicht bloß eine nothwendige Consequenz aus Abälard's Grundsatz, sondern seine wirkliche Lehre, wie aus dem oben Angeführten erhellt, wozu sich noch mehrere Parallelstellen angeben ließen. Der ihm gemachte Vorwurf, er lehre, „daß nicht als Schuld anzurechnen sei, was immer aus Unwissenheit geschehe", ist also vollkommen gegründet. Und wie buchstäblich er diesen Satz meinte, beweist vorzüglich die Behauptung, zu der ihn die Consequenz trieb, die Juden, welche Christum kreuzigten, hätten dadurch nicht im eigentlichen Sinne gesündigt, wobei er sich sogar auf das Wort Christi berief: Sie wissen nicht, was sie thun, obwohl gerade die Fürbitte Christi um Vergebung beweist, daß sie allerdings eine Schuld sich zugezogen, die gesühnt werden m u ß t e, und freilich auch hauptsächlich deßwegen gesühnt werden k o n n t e, weil die Unwissenheit und leidenschaftliche Verblendung ein Entschuldigungsgrund, wenn auch nicht für die That, so doch für die Thäter war. Gerade dieses Beispiel hätte den Abälard zur Erkenntniß der Unhaltbarkeit seines Prinzips führen sollen. Aber dann hätte er freilich auch seine dogmatischen und anthropologischen Voraussetzungen, insbesondere seine An-

sichten über das Verhältniß des freien Willens und Gewissens zur Natur und Gnade, über Erbsünde und Erlösung von Grund aus umändern müssen. Abälard berücksichtigt nicht, daß der sittliche Irrthum selbst ein wie immer verschuldeter sein kann, eine Folge der sittlichen sei es persönlichen oder erbsündlichen Verkehrtheit, die den Geist des Menschen mit sich fortreißt und sein Gewissen irre führt. Er macht zwar im Vorübergehen eine schon oben hervorgehobene Bemerkung, die die Schroffheit seiner Behauptung einigermassen mildert, aber doch nur scheinbar, weil er sie nicht weiter entwickelt, eine Bemerkung, die, wenn er sie weiter entwickelt hätte, nothwendig seine Voraussetzung aufheben mußte. Er unterscheidet die wahrhaft gute Absicht von der vermeintlichen, indem er sagt: „Es gibt Einige, welche es für eine gute Absicht halten, sobald Einer glaubt, er handle gut und was er thut, gefalle Gott; . . . aber weil sie durch ihren leidenschaftlichen Eifer getäuscht werden, so ist ihre Gesinnung eine irrthümliche, und das Auge ihres Herzens ist nicht einfältig, um klar zu sehen, d. h. sich vor Irrthum hüten zu können.“ *) Demnach gibt es also doch einen vom Gewissen des Handelnden ganz unabhängigen, objektiven Maaßstab auch für die gute Gesinnung, und die Absicht ist nur dann wirklich gut, wenn nicht bloß der Zweck, sondern auch die That selbst, auf die sie gerichtet ist, rein und gut und recht ist,

---

*) Scito te ips. Petz pag. 652. Sunt autem, qui bonam vel rectam intentionem esse arbitrantur, quotiescunque se aliquis bene agere credit et deo placere id quod facit; . . . sed quia in hoc animi sui zelo vel studio decipiuntur, erronea est eorum intentio, nec simplex est oculus cordis, ut clare videre queat, hoc est: ab errore se providere.

und Sünde ist und bleibt Sünde, wenn auch der Handelnde in Folge einer selbstverschuldeten oder angeerbten natürlichen Verkehrtheit sie nicht als solche erkennt, wenn er sie als ein vernünftiges freies Wesen nur überhaupt erkennen könnte und sollte, ohne Rücksicht darauf, ob die rechte Erkenntniß im speziellen Falle durch das Dazwischentreten anderweitiger Umstände, wie z. B. die Erbsünde, gehindert ist oder nicht. Allein das Alles berücksichtigt Abälard nicht weiter, sondern bleibt bei seinem Satze stehen, die in Unwissenheit begangene Uebertretung des Gesetzes sei keine eigentliche Sünde. In seiner Confessio fidei jedoch retraktirt er diese Behauptung, indem er bekennt: „Das aus Unwissenheit begangene Böse ist als Schuld anzurechnen, hauptsächlich da es durch unsere Nachlässigkeit geschieht, daß wir nicht wissen, was wir zuvor hätten wissen sollen; wie z. B. Jener, von dem der Psalmist sagt: „Er wollte es nicht verstehen, gut zu handeln.“ Deßgleichen bekennt er, „die Kreuziger Christi hätten bei der Kreuzigung die schwerste Sünde begangen.“ *)

Abälard meint, ein guter Baum bringt gute Früchte, und er ist nicht deßwegen gut, weil er gute Früchte bringt, sondern er bringt gute Früchte, weil er gut ist. Das ist nun zwar allerdings ganz richtig, aber daraus, daß der Baum schon gut sein kann, bevor er gute Früchte bringt,

---

*) Mala (al. multa) quoque per ignorantiam facta culpae sunt adscribenda, maxime cum per negligentiam nostram contingat nos ignorare, quae nobis necessarium erat praenosse. Qualis ille fuit, de quo Psalmista dicit: Noluit intelligere, ut bene ageret. — Crucifixores Christi in ipsa crucificatione gravissimum peccatum fateor commisisse. Conf. fid. op. Ab. pag. 331 und 332.

folgt nicht, daß er auch gut sein kann, wenn er überhaupt keine guten Früchte bringt, vielmehr ist ein Baum, der keine guten Früchte bringt, nothwendig ein schlechter und zwar einfach deßwegen, weil zwischen der inneren Güte und den guten Früchten ein nothwendiger Zusammenhang besteht, und die erstere nicht ohne die letzteren bleiben kann, wenn sie auch nicht von ihnen abhängt. Abälard aber vergißt einerseits, daß der Mensch in seinem gefallenen Zustande aus eigener Kraft nichts Gutes thun kann, weil er eben nicht gut und recht ist und auch abgesehen davon zerreißt er den nothwendigen Zusammenhang zwischen Gesinnung und Werken, indem er meint, weil die Gesinnung nicht durch die Werke, sondern diese durch jene gut sind, könne die Gesinnung wohl gut sein, auch wenn sie sich nicht offenbart in Werken, und auf diese komme es also nicht an, sie seien etwas rein Aeußerliches, Zufälliges und Gleichgiltiges. Wenn Abälard bloß die pharisäische Werkheiligkeit bekämpft hätte, wenn er dabei stehen geblieben wäre, zu sagen, es gibt kein an sich gutes Werk ohne den guten Willen, aus dem es hervorgeht, wie die Frucht aus der Wurzel, und der gute Mensch wird an sich nicht besser durch die Werke, die er ausübt, und das gute Werk trägt insofern zu seiner inneren Güte Nichts bei, als durch dasselbe keine neue Güte in ihn hineinkommt, so ließe sich dagegen wohl nicht viel einwenden. Man könnte vielleicht auch noch zugeben, daß, eben weil das Werk den Menschen an sich nicht besser mache, es auch kein größeres Verdienst für ihn begründe, als dessen innere Güte verdient, und daß nur die Menschen, nicht aber Gott, das äußere Werk mehr berücksichtigen, weil sie die innere gute Gesinnung doch nie vollkommen zu schätzen und zu würdigen wissen, und den

Baum nur aus den Früchten erkennen, während Gott den guten Willen, wenn er auch durch rein äußere Umstände und nicht etwa durch eigene Nachlässigkeit gehindert das Werk nicht vollbringen kann, ebenso sehr belohnt, als das äußere Werk; kurz, daß kein äußeres Werk als solches, und auch nicht alle miteinander, den Himmel und die ewige Seligkeit verdienen, weil sie doch nur etwas Vorübergehendes sind, sondern daß nur die Liebe, welche ewig bleibt, den ewigen Lohn verdiene. Das Alles könnte man unbeanstandet zugeben, und bis hieher hat die Kirche auch dem Abälard keinen Widerspruch entgegengesetzt, sondern, obwohl der Satz, daß der Mensch um der Werke willen nicht besser und nicht schlechter werde, als ketzerisch verworfen wurde, war man doch zufrieden mit der Erklärung, die er in seiner Confessio fidei ablegte: „Ich bekenne, daß Alle, die in der Liebe Gottes und des Nächsten gleich sind, auch gleich gut sind und gleiche Verdienste haben; und daß bei Gott Nichts an Verdienst verloren gehe, wenn der Vorsatz des guten Willens an der Ausführung gehindert wird; denn ein Engel, wenn er, von Gott gesandt, Das, was er thun will, erfüllt hat, oder auch die Seele Christi, wenn sie ihrem Willen die Ausführung hinzugefügt hat, darf darum nicht für besser gehalten werden: sondern ein Jeder bleibt gleich gut, ob er Zeit habe zu wirken oder nicht, wenn er nur den gleichen Willen zu guten Werken hat und nicht in seinem Nicht-Wirken verharrt." *) Aber Abälard war früher noch weiter

---

*) Omnes in dilectione dei et proximi aequales aequaliter bonos esse confiteor et meritis pares; nec quicquam meriti apud deum deperire, si bonae voluntatis affectus a suo praepediatur effectu. Non enim angelus, cum a deo missus

gegangen und hatte sich so ausgedrückt, als ob die Werke überhaupt ganz überflüssig wären und nicht nothwendig aus dem Willen hervorgingen, weil er eben die ganze äußerliche Ordnung des Lebens und das Aufeinander- und Zusammenwirken der Menschen zu einem gemeinsamen Zwecke nicht begriff, und die Menschen alle als sporadisch-vereinzelte Wesen betrachtete, wo Jeder nur für sich da ist und lebt, Jeder nur für sich zu sorgen und Verdienste zu sammeln hat, und nur für sich verantwortlich ist. Unter dieser Voraussetzung hat freilich das ganze äußere Thun und Wirken des Menschen keine Bedeutung und kein Verdienst, und unter dieser Voraussetzung begreifen wir wohl, wie Abälard die Behauptung aufstellen konnte, auch Christus habe durch sein Leiden und seinen Tod nicht mehr verdient als durch seine Empfängniß, denn er sei dadurch nicht besser geworden, als er schon von Kindheit an war, indem er schon seitdem Gott von ganzem Herzen liebte,*) eine Behauptung, die uns seine eigentliche Meinung bezüglich der Liebe Gottes, der Nothwendigkeit guter Werke und des daraus resultirenden Verdienstes

---

id quod facere vult impleverit, aut anima Christi, cum suae voluntati effectum addiderit, melior inde reputari debuit: sed aeque quilibet bonus permanet, sive tempus operandi habeat, sive non, dummodo aequalem bene operandi voluntatem teneat nec in eo quod non operatur, remaneat. Op. Ab. pag. 332.

*) Epit. cap. 34. Sic quoque de Christo sane asserimus, quod, quando ad passionem ductus est et in ligno affixus est, non plus meruit, quam ipsa conceptione. Neque enim tunc melior effectus, quam ab ipsa pueritia extitisset, cum ex tunc deum ex toto corde diligeret.

hinreichend zu erkennen gibt. Gegen solche Ansichten und Lehren mußte natürlich die Kirche sich empören und feierlich verwahren, und darauf bezieht es sich auch, wenn Walter von Mauretanien an Abälard schreibt: „Ueberdieß ist bei uns davon gehandelt worden, es sollte von Euch behauptet werden, daß Christus durch seine Verkündigung, durch seine Arbeit, endlich durch sein Leiden Nichts verdient habe, und daß überhaupt Keiner wegen seiner guten und bösen Werke, sondern Jeder nur wegen seines Willens belohnt oder bestraft werden müsse." *) Man braucht das Wahre in Abälard's Ansicht nicht zu verkennen, um seine wirkliche Ansicht selbst als falsch zu verwerfen. Man kann auch in Beziehung auf Christus in gewissem Sinne wohl zugeben, derselbe habe, abstrakt genommen, für seine Person nicht mehr verdient durch sein Wirken und Leiden als durch seine Menschwerdung oder überhaupt durch den unendlichen Werth seiner eigenen Persönlichkeit, und er sei auch durch sein Wirken nicht besser geworden, als er von Anfang an war, da ja auch sein Leiden den Grund seines unschätzbaren Werthes und seiner Verdienstlichkeit nicht in sich selber, sondern in der unaussprechlichen Erhabenheit seiner Person hat. Aber die Abälardische Ansicht mißkennt erstens die zunehmende Entwicklung der menschlichen Natur in Christo und das mit der Entfaltung der natürlichen Seelenkräfte allerdings fortschreitende Wachsthum seiner Vollkommenheit und berücksichtigt zweitens nicht das Verdienst, das er durch sein Thun und Leiden um uns erworben hat und wodurch jedenfalls er selbst auch reicher geworden ist, indem er

---

*) D'Achery Spicileg. 1723. tom. III. 525.

gerade durch Das, was er gewirkt hat, unser Heil bewirkt und es verdient hat, das Haupt der Auserwählten zu sein, ein Reich von Kindern Gottes zu bilden und in ihnen und über sie zu herrschen in Herrlichkeit: ein Verdienst, das er nur durch sein Werk und seinen Tod erwarb, das aber nicht an und für sich schon in seiner göttlichen Würde enthalten war, weßhalb er auch selbst sagt: „Wenn das Waizenkorn nicht stirbt, so bleibt es allein, wenn es aber stirbt, bringt es viele Frucht.“ Gerade durch sein Werk also erwarb er sich sein Verdienst, weil er ohne dasselbe die Menschheit nimmer als Eigenthum sich erworben hätte, und nicht ihr König geworden wäre. Und wie es sich mit den Verdiensten Christi verhält, so verhält es sich analog mit jedem menschlichen Verdienste; nur soviel wird Jeder besitzen, als er sich erwirbt durch sein Thun, nur soviel Lohn erlangen, als er verdient nicht durch seine Gesinnung an sich, sondern durch seine Werke, die er freilich durch seinen guten Willen vollbringt. Insofern kann man dem Abälard gegenüber mit Grund behaupten, nicht die Gesinnung, sondern nur das Werk begründet das Verdienst, das ist aber kein Widerspruch mit dem oben gemachten Zugeständniß, denn prinzipiell hat das Verdienst allerdings im guten Willen seinen Grund, insofern auch das Werk selbst in diesem seinen Grund hat; was aber prinzipiell gesetzt ist, ist noch nicht effektiv. Die Liebe ist ja kein todtes Sein, kein wirkungsloser Zustand, sondern eine lebendige, Leben verbreitende Kraft und Thätigkeit; wo sie ist, da wirkt sie, was sie kann, und wo sie nicht wirkt, ist sie nicht und verdient auch Nichts. Jedes Wirken nach Innen wirkt aber unfehlbar auch nach Außen. Und wenn die Liebe allein das Verdienst begründet und Alles verdient, so ist wohl zu

merken, daß Niemand sich ein Verdienst erwerben kann, außer um einen Anderen, gleichwie Niemand lieben kann, außer einen Andern. — Wie immer man Abälard's Ansicht über das Verhältniß von Gesinnung und That (oder mit anderen Worten Glaube und Werken) wenden und zu vertheidigen versuchen mag, soviel ist gewiß, daß sie, wenn nicht geradezu antinomistisch, doch wenigstens sehr einseitig ist.

Aus Abälard's Grundsatz, daß Alles auf die Gesinnung und den guten Willen ankomme, ergibt sich aber noch als weitere Folgerung, daß nicht bloß die äußeren Werke Nichts zum Verdienste oder Mißverdienste beitragen, sondern auch Alles, was nicht unmittelbar aus dem Willen hervorgeht, diesen selbst nicht alterire, daß also auch die Leidenschaften, die bösen Neigungen, die Concupiscenz, die Versuchungen, das Wohlgefallen an der Sünde ebenso wie die Werke indifferent seien; und wir haben gesehen, daß und in welchem Sinne Abälard dieses auch wirklich behauptete, indem er sogar den bösen Willen, freilich nicht als Akt der Zustimmung und Einwilligung in das Böse, aber doch als natürliches Begehren, für etwas Unsündhaftes und Unvermeidliches erklärt. Wenn er aber mit Bezugnahme auf die kirchliche Verwerfung des Satzes, daß weder das Werk, noch der Wille, noch die Begierde, noch die Lust, wenn sie ihn reizt, Sünde sei und daß wir sie nicht austilgen müssen, in seiner Confessio fidei die Erklärung abgibt: „Auch der letzte Anklagepunkt, worin ich beschuldigt werde, geschrieben zu haben, daß weder das Werk, noch der Wille, noch die Begierde, noch die Lust, die ihn reizt, Sünde sei, und daß wir ihre Ausrottung nicht wollen müssen, ist ebensoweit von meinen Worten

als Schriften entfernt"*): so kann diese Erklärung höchstens insoferne eine Wahrheit enthalten, als er damit sagen wollte, er habe seine Aussprüche nicht ganz in dem verwerflichen Sinne gemeint, als man dieselben auffaßte. Und allerdings, im ganzen Zusammenhang seiner Lehre betrachtet, lassen seine dießbezüglichen Behauptungen eine mildere Deutung zu und verdienen sie auch. Denn in der That, weder das äußerliche Werk an sich, insofern es mit dem Willen in keinem direkten Zusammenhang steht, noch der böse Wille, im Sinne Abälard's als natürliches unwillkürliches Begehren gefaßt, noch die Concupiscenz, als der auch in den Geheiligten vorhandene fomes peccati, noch selbst die Lust als solche, als eine vom Willen nicht gewollte, wider Willen sich einschleichende und aufdrängende Empfindung, können, selbst nach des heil. Bernhard Anschauung, eine persönliche Sünde und Schuld begründen, wenn sie nicht selbst eine Folge persönlicher Schuld und Nachlässigkeit sind. Allein der Fehler bei Abälard ist eben der, daß er erstens auch hier, wie anderwärts, mit seinen Worten einen von dem gewöhnlichen Sprachgebrauch abweichenden Begriff verband und dann eine sophistische Spiegelfechterei aufführte, ohne eigentlich im Ernste von der herrschenden Anschauung abzuweichen, und daß ihm zweitens, wie schon öfters bemerkt, das richtige Verständniß der Erbsünde und ihres Verhältnisses zur persönlichen Sünde wirklich ganz und gar fehlte, worin

*) Novissimum quoque capitulum, quod scripsisse criminor, quod neque opus neque voluntas neque concupiscentia neque delectatio, quae movet eam, peccatum sit, neque debemus ea velle extingui, nec minus a meis tam dictis quam scriptis alienum est. Op. Ab. pag. 333.

denn in der That die eigentliche Ursache lag, warum er mit den herkömmlichen Bezeichnungen Nichts anzufangen wußte und immer einen andern Begriff damit verband. Diese Zweideutigkeit war eben das Gefährliche, und was daher von seinem rationalistischen Standpunkte aus allerdings vielleicht entschuldigt werden konnte, verdiente vom orthodoxen Standpunkte aus keine Nachsicht. Nach kirchlicher Ansicht von der Sache sind eben die Begierlichkeit und die ungeordneten Triebe u. s. w. eine natürliche Folge der Ursünde Adam's und fallen somit auch allen seinen natürlichen Nachkommen zur Last, und auch der Wille selbst, nicht als Akt, aber als natürliche Basis desselben, ist in Folge der Erbsünde verderbt, nur sind diese natürlichen Folgen auf der andern Seite durch die übernatürlichen Wirkungen der Erlösung wieder paralysirt, so daß sie allerdings keine persönliche Schuld begründen, weßhalb auch das Concilium zu Trient erklärt hat: In den Getauften sei die Concupiscenz nichts Sündhaftes, aber sie werde zurückgelassen zum Kampfe. *) Abälard aber, der

---

*) Si quis per Jesu Christi D. N. gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet, sed illud dicit tantum radi aut non imputari, a. s., in renatis enim nihil odit deus . . . Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem haec S. Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, sed utiliter per J. Chr. gratiam repugnantibus non valet: quinimmo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, S. Synodus declarat, Ecclesiam Cath. nunquam intellexisse peccatum appellari,

die Erbsünde zwar anerkennt, sie jedoch nicht als von dem Gesichtspunkte einer natürlichen nothwendigen Folge der Ursünde, sondern, recht mechanisch, einer willkürlichen, wiewohl gerechten Strafe von Seite Gottes betrachtet, kann von seinem Standpunkte aus in den ungeordneten Neigungen, in der natürlichen verkehrten Willensrichtung, in der Concupiscenz an und für sich, auch abgesehen von der Erlösung und Wiedergeburt, nichts Sündhaftes erkennen.

Je mehr der Mensch zu kämpfen hat, meint er, desto mehr hat er Gelegenheit, seine Standhaftigkeit und Tugend zu erproben. Wenn er nur den verkehrten Trieben nicht nachgibt und nicht mit Wissen und Willen Etwas thut oder unterläßt, was Gott ausdrücklich ver- oder geboten hat, wenn er nur in die bösen Neigungen nicht einwilligt, dann können sie ihm auch nicht schaden und machen ihn nicht verdammlich vor Gott. „So macht Viele," sagt er, „die Natur selbst oder ihre Leibesbeschaffenheit zur Schwelgerei oder zum Zorn geneigt; und doch sündigen sie nicht dadurch, daß sie so sind, sondern sie haben daher einen Stoff zum Kampfe, damit sie durch die Tugend der Enthaltsamkeit über sich selbst triumphirend die Krone erlangen."*) Diese Ansicht stimmt dem Anscheine nach mit der kirchlichen Lehre ganz überein, zumal auch Abälard diese Neigung zur Schwelgerei oder zum Zorn nicht als eine ursprünglich von Gott geordnete, sondern erst in Folge der ersten Uebertretung eingetretene Naturbeschaffenheit betrachtet; aber dennoch unterscheidet sie sich wesent-

---

quod vere et proprie in renatis peccatum sit; sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Sess. V. n. 5.

*) Ethik, bei Petz pag. 628.

lich von der orthodoxen Lehre, weil Abälard in der angebornen Verderbtheit der menschlichen Natur nicht bloß bei den durch die Taufe Wiedergebornen, sondern an und für sich und überhaupt das Moment der Schuld und Sünde im eigentlichen Sinne des Wortes nicht anerkennen will, und dieses darum, weil er, wie wir schon gesehen haben, das eigentliche Wesen der Erbsünde, als Mangel der ursprünglich von Gott verliehenen übernatürlichen Gerechtigkeit und Gnade, und folglich auch das wahre Wesen der Erlösung und der aus ihr hervorgehenden Heiligungsgnade mißkennt.

Ebendarum aber, weil er das Wesen des Glaubens und der Liebe, als eines übernatürlichen habitus infusus, nicht versteht und nicht begreift, daß der Mensch erst in Folge des ihm innewohnenden heil. Geistes, nicht aber schon durch seine Natur, selbst wenn sie noch unverdorben wäre, das übernatürliche Ziel seiner Freiheit erreichen, und Gegenstand der persönlichen Liebe Gottes sein kann und daß er nur durch diesen Geist, oder mit andern Worten durch die heiligmachende Gnade, in einer Lebensgemeinschaft mit Gott steht, die allein seine geistige Seligkeit begründen kann, und die zwar nicht zur Natur des Menschen an sich, wie die Jansenisten meinten, wohl aber zum idealen Begriffe des Menschen wesentlich gehört und nicht bloß ein accidentelles donum superadditum ist, als welches man die justitia originalis häufig betrachtet hat — ebendarum vermag Abälard auch den spezifischen Unterschied der christlichen und heidnischen Moral nicht zu erkennen und zu erklären. Mag immerhin der Christ auch im Stande der Rechtfertigung in Folge der angebornen verderbten Natur noch allerlei Mängel an sich haben, mag er trotz aller Anstrengung über gewisse

seiner Natur anklebende Unvollkommenheiten nicht hinauskommen, er ist dennoch wahrhaft gerecht und Gott wohlgefällig, nicht zwar durch seine Werke oder seine subjektive Thätigkeit, aber durch die ihm inwohnende gratia sanctificans, die auch seine natürliche Mangelhaftigkeit ersetzt, während der Heide als solcher, und so lange er das ist, mit all seinen Werken und seiner abstrakten Liebe zum Guten, und wenn er auch Allem entsagen, all' sein Gut den Armen spenden und selbst seinen Leib zum Verbrennen hingeben würde, dennoch innerlich ungerecht ist und an und für sich Gott nicht gefallen kann, weil er sich nicht in der rechten Stellung zu Gott befindet, und von der persönlichen durch den heil. Geist vermittelten Lebensgemeinschaft mit Gott ausgeschlossen ist, bis Gott ihn aus dem Zustande der natürlichen Sündhaftigkeit in den Zustand der Gerechtigkeit versetzt, was eben regelmäßiger Weise im Sakramente der Taufe geschieht. Das ist eben der wesentliche Unterschied zwischen dem Christen und dem Heiden, oder, um nicht persönlich zu reden, zwischen der christlichen und der heidnischen Moral; und diesen Unterschied hat Abälard so ziemlich verwischt. Indem er als Prinzip der Moral die Liebe aufstellte und die Fähigkeit zur ächten Gottes- und Nächstenliebe ganz unbedingt in die Macht des menschlichen Willens legte, ohne den Grund zu berücksichtigen, auf dem allein diese Liebe möglich ist, und ohne zu bedenken, daß die menschliche Natur eben radikal verdorben, und darum der Mensch aus sich und seinen natürlichen Kräften weder etwas wahrhaft Gutes thun, noch auch die wahre Liebe haben kann, mußte sich ihm der wahre Standpunkt verrücken und er konnte zwischen der heidnischen und christlichen Tugend nur einen quantitativen aber keinen qualitativen, nur einen graduellen,

aber keinen spezifischen Unterschied entdecken. Ja, die Moral der heidnischen Philosophen, welche als Prinzip der Tugend die Liebe zum Guten betrachteten, schien ihm der christlichen noch näher zu stehen, als die jüdische Gesetzesgerechtigkeit, welche Alles nur aus Furcht vor Strafe und eigennütziger Hoffnung auf Lohn vollbrachte. „Auch in Hinsicht der Sitten," sagt er, „und des tugendhaften Lebens nach der Freiheit der Liebe, weil wir zur Gnade berufen sind, nicht nach der jüdischen Knechtschaft aus Furcht der Strafen und Streben nach irdischen Belohnungen ohne Verlangen nach dem Ewigen, stimmen gewiß die Philosophen am meisten mit uns überein, . . . sie, welche Unsterblichkeit und ewigen Lohn erwarteten und um dieser Hoffnung willen bereit waren, die Welt ganz und gar zu verachten, allem Irdischen zu entsagen und sich selbst mit schwerem Fasten zu kasteien, indem sie mit uns die Liebe zu Gott als Ziel und Ursache von Allem betrachteten."*) Abälard nahm keinen Anstand, den heidnischen Philosophen, wie er ihnen den Glauben zuschrieb, so auch die Liebe zuzuschreiben, und wenn man ihn gefragt hätte, woher sie denn diese Liebe gehabt haben, so hätte er wahrscheinlich geantwortet: Ebendaher, woher sie den Glauben hatten, durch göttliche infusio. Aber wie er es in Hinsicht des Glaubens der antiken Philosophen gänzlich übersah, daß dieß weder ein Glaube an einen persönlichen, überweltlichen Schöpfer-Gott überhaupt, noch auch an einen frei sich offenbarenden Gott-Erlöser insbesondere, war und sein konnte, so übersah er es auch, daß die gerühmte abstrakte Liebe zum Guten der stoischen Philosophen himmelweit verschieden ist von der christlichen

*) Theol. christ. Martene p. 1218.

Liebe zu dem persönlichen Gott, die Niemand haben kann, als wer an Christus und die durch ihn vollbrachte Erlösung glaubt, und von ihm mit dem heil. Geiste getauft ist, der als Geist der Heiligung bekanntlich erst am Pfingstfeste herabkam und zu wirken anfing und der allein die vollkommene Liebe in den Herzen der Gläubigen auszugießen im Stande ist. Wenn wir also auch die Tugenden, die Selbstverläugnung, das ernste sittliche Sehnen und Ringen mancher heidnischer Philosophen (oder Juden) im höchsten Grade bewundern und uns vor ihnen in vieler Hinsicht schämen müssen, weil wir es trotz der uns verliehenen Gnade in subjektiver Vollkommenheit nicht einmal soweit bringen wie sie; wenn wir es auch von Herzen gern zugeben und es freudig annehmen, daß der heil. Geist auch schon vor Christus in der Heiden- wie in der Judenwelt thätig und wirksam war, so können wir doch nie zugeben, daß die alten Philosophen jene Liebe, die gerecht macht und die nur der heil. Geist einzuflößen vermag, besaßen, weil die Wirksamkeit des heil. Geistes in der alten Zeit und überhaupt bei den Ungläubigen immer nur vorbereitender Art und eine Aus- und Eingießung desselben und der gratia sanctificans v o r der Himmelfahrt Christi schlechterdings nicht möglich war. Abälard aber mißkennt die Thatsache der Geistessendung ebenso sehr als die Bedeutung der Erlösung, sonst könnte er unmöglich die stoische Liebe zur Tugend mit der christlichen Liebe identifiziren. Und das thut er, da er sagt: „Wenn man also meint, das sei weniger zum Heile dienlich, wovon man sagt, aus Liebe zur Tugend (geschehe es) und nicht vielmehr aus Liebe zu Gott, als ob wir eine Tugend oder irgend ein gutes Werk haben könnten, das nicht auf eine Gott gemäße Weise und seinetwegen geschähe: so läßt sich

leicht auch Das bei den Philosophen finden, daß sie das höchste Gut, welches Gott ist, sowohl als Urquell, wie als Endziel vor Allem hinstellen, so daß nämlich alles Gute aus Liebe zu Dem geschieht, von dessen Gabe es herkommt." *)

Gleichwie aber Abälard die stoisch-philosophische Liebe mit der christlichen in Eine Linie stellt, so identifizirt er auch das christliche Sittengesetz mit dem natürlichen, indem er darin nur eine Restauration des letztern sieht, das auch schon die Philosophen erkannten. „Wenn wir die sittlichen Vorschriften des Evangeliums genau betrachten," sagt er, „so werden wir finden, daß sie nichts Anderes sind als eine Reformation des Naturgesetzes, welchem bekanntlich die Philosophen gefolgt sind, während das (mosaische) Gesetz mehr auf figürlichen (ceremoniellen) als auf sittlichen Satzungen beruht und mehr an äußerer als innerer Gerechtigkeit reich ist. Das Evangelium aber untersucht genau Tugenden und Laster und wägt, wie auch die Philosophen, Alles nach der Gesinnung des Herzens." **) Aus

---

*) Theol. chr. p. 1206. Quod si minus id videtur esse ad meritum salvationis quod dicitur amore virtutis, et non potius amore dei, ac si virtutem vel aliquod bonum opus habere possimus, quod non secundum ipsum deum ac propter ipsum sit: facile est et hoc reperiri apud philosophos, quod summum bonum, quod deus est, omnium tam principium i. e. originem ad causam efficientem, quam finem, i. e. finalem causam constituunt, ut omnia, scil. bona, amore ipsius fiunt, cujus ex dono proveniunt.

**) Si enim diligenter moralia evangelii praecepta consideremus, nihil ea quam reformationem legis naturalis inveniemus, quam secutos esse philosophos constat, cum lex magis figuralibus, quam moralibus nitatur mandatis et exteriori

dieser Zusammenstellung des christlichen Sittengesetzes mit dem natürlichen sehen wir auch, daß Abälard das erstere nicht deßwegen höher stellte, als das mosaische, weil es als das Gesetz des belebenden Geistes dem Menschen die wahre Freiheit nicht bloß vorzeichnete, sondern auch wirklich gab, und indem es vom Menschen Vollkommenheit verlangte, ihm zugleich die Kraft dazu verlieh, sondern deßwegen, weil es den Menschen von der Last äußerlicher Satzungen befreite, unter denen das Judenthum seufzte. Er verwechselte also offenbar die Freiheit, welche die Gnade verleiht und durch diese allerdings über das Gesetz erhebt, mit der natürlichen Freiheit, die gar kein positives Gesetz kennt.

Mag Abälard immerhin Recht haben, wenn er die Sitten seiner Zeitgenossen geißelt, wenn er Fürsten, Bischöfen und Aebten das einfache, enthaltsame und strenge Leben antiker Philosophen zur Beschämung vorstellt und als Muster der Nachahmung empfiehlt, darum hat er aber noch lange kein Recht, das christliche Sittengesetz und Moralprinzip selbst mit dem natürlichen auf gleiche Linie zu stellen, oder wenigstens den wesentlichen Unterschied zwischen beiden zu verwischen und bloß einen graduellen anzunehmen.

Wir sehen also, zu welchen Consequenzen und Ungereimtheiten der Grundsatz Abälard's, daß in der Moral Alles auf die Gesinnung, auf den Willen und die Liebe

---

potius justitia quam interiori abundet. Evangelium vero virtutes ac vitia diligenter examinat et secundum animi intentionem, sicut et philosophi, pensat. Theol. christ. p. 1211.

ankomme, im Zusammenhange mit seinen übrigen dogmatischen und anthropologischen Anschauungen zuletzt führt und führen muß; und nach solchen Voraussetzungen werden wir uns nicht mehr wundern, wenn wir zur hinreichenden Erklärung Dessen, was er unter Liebe versteht, in der Epitome lesen: „Es ist zu bemerken, daß, wenn ich von irgend einer Schwachheit überwältigt in Hurerei oder Todtschlag oder eine andere Sünde falle, wenn ich nur Christum im Grunde habe, es darum noch nicht wahr ist, daß ich Gott nicht liebe. Denn ich kann wohl in irgend einem Stücke meinen Herrn auf einen Augenblick verachten und ihn doch über Alles lieben. Denn David, als er sündigte, hatte doch die Liebe, weil er Christum im Grunde hatte. Christum aber im Grunde haben, heißt, daß Jemand ihn so liebe, daß er, wenn ihm die Wahl gegeben würde, sich lieber tödten ließe, als ihn verläugnete. In solchen Dingen wenn Einer sündigt, ist der Grundstein erschüttert, aber nicht ausgebrochen. Mag der Gerechte fallen, wanken, wiederaufstehen, er wird immer besser werden. Denn den Heiligen wirkt Alles zum Guten mit.“ *)

---

*) Hic notandum, quod, si aliqua infirmitate superatus in fornicationem vel homicidium incidam, vel in aliquod aliud peccatum, non propter hoc verum est, quod deum non diligam. Bene enim possum in aliquo dominum meum contemnere ad tempus et ipsum prae omnibus diligere et super alios aestimare. David enim quando peccavit caritatem habebat, quia Christum in fundamento habebat. Christum autem in fundamento habere est aliquem sic eum diligere, quod si ei optio daretur prius permitteret se interfici, quam eum negaret. In talibus cum peccat quis, lapis

Obwohl aber Abälard mit seinem subjektiven Liebesprincip das Wesen der Sünde und des Verdienstes, des Gewissens, des Gesetzes, der Gnade und der Freiheit, das Verhältniß der heidnischen und christlichen Moral und den Werth der guten Werke mißkennt, so hält er doch an der kirchlichen Lehre von der Erbsünde einerseits und von der Nothwendigkeit der Erlösung und Gnade und deren sakramentalen Mittheilung durch äußerliche Zeichen anderseits fest, aber, wie wir schon gesehen haben, natürlich in einem ganz äußerlichen, mechanischen Sinne, der einen inneren, lebendigen, logischen Zusammenhang mit seinen sonstigen Anschauungen und Begriffen durchaus nicht zuläßt. In der Erbsünde kann er daher nichts Anderes sehen, als ein von Außen kommendes Unglück, eine um der Sünde Adam's willen allen seinen Nachkommen von Gott zum Beweise seines Abscheues gegen die Sünde und zur abschreckenden Warnung auferlegte Strafe, welche dieselbe Bedeutung hat, wie alle unverschuldeten Leiden, ohne zu bedenken, daß selbst die sogenannten unverschuldeten doch wieder insofern verschuldete sind, als auch sie ihren letzten Grund in der Ursünde haben und daß nach diesem Begriffe von Strafe Gott auch dem Adam schon vor seiner Sünde eine solche Strafe hätte auflegen können, um ihm zum Vorhinein seinen Abscheu gegen die Sünde fühlen zu lassen, und ihm das Sündigen zu verleiden. Ebenso hält Abälard an der absoluten Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten und an deren Mittheilung durch die Sakramente äußerlich fest, aber er begreift nicht den

---

est motus non evulsus. Cadat justus, labatur justus, resurgat justus, melior erit. Sanctis enim omnia cooperantur in bonum. Epitome cap. XXXII. pag. 97.

innern Zusammenhang derselben mit den übrigen Glaubenswahrheiten und ihre praktische Bedeutung für's Leben. Wir haben seine Ansicht hierüber schon im vorigen Abschnitt behandelt, und wollen daher hier nur noch ein paar Bemerkungen hinzufügen über das Verhältniß, in welchem bei ihm die Gnade zur Moral steht. Wie er nämlich in der Thatsache der Erlösung nicht eine Sühne für eine begangene That, sondern nur das Mittel sieht, den Menschen einen thätlichen Beweis von der verzeihenden Liebe Gottes zu geben, ihn im Hinblick auf diese Thatsache zum Vertrauen und zur Hoffnung auf die göttliche Vergebung zu ermuntern und den Geist der Furcht auszutreiben, so sieht er auch in der Gnade nur eine auf den Willen des Menschen einwirkende göttliche Aktion, aber nicht auch eine Einwirkung, die sich auf die ganze menschliche Natur bezieht. Und Beides hängt auf's Innigste zusammen mit seiner Ansicht, daß die Sünde nur im Willen bestehe, und keine weiteren natürlichen Folgen in der mit dem Willen unauflöslich verbundenen Natur und in der äußeren Welt zurücklasse, wenn der Wille zu sündigen aufhört. Wenn die Sünde, z. B. ein Mord, nur eine Verletzung des Gewissens ist, und die äußerliche That keine weitere Bedeutung hat, falls nur der Thäter den Willen, durch den er die That verübte, zurücknimmt, dann ist freilich keine objektive Sühne nothwendig, vermöge welcher auch die That selbst und ihre Folgen wieder gut gemacht werden müssen; und wenn die Sünde nur im Willen besteht, und nicht auch die ganze Natur des Sünders verdirbt, so braucht die Gnade nur auf den Willen einzuwirken und diesen wieder zurecht zu richten, nicht aber auch die gefallene Natur selbst zu restauriren. Mag Abälard immerhin die absolute Nothwendigkeit der Gnade zu allem Guten lehren,

mag er sie auch durchgängig als erweckend und anregend allem menschlichen Thun und Wollen vorausgehen lassen, ihre Wirkung bezieht sich bei ihm doch immer nur auf den Willen, aber nicht auf die Natur. Und doch muß sie zuerst und zunächst gerade auf diese wirken, wenn eine Wiederherstellung und Umwandlung der gefallenen Natur des Menschen eingeleitet werden soll. Das aber begriff Abälard nicht, und darum konnte er auch nicht erklären, warum die Kirche schon den Kindern die Taufe spendet, obwohl die Taufgnade vorläufig von ihnen weder aktuell gewollt werden, noch auch überhaupt auf ihren Willen einwirken kann. Wenn er aber trotzdem die Nothwendigkeit der Taufe annimmt, und den ungetauften Kindern und Erwachsenen nach Christus und nach Einführung der Taufe, obwohl sie ohne ihre Schuld die Taufe nicht empfangen, das ewige Leben nicht zu verheißen wagt, und die bloße Erbsünde und auch den ganz unverschuldeten Unglauben, der nur in dem Mangel der Verkündigung des Evangeliums seinen Grund hat, als einen hinreichenden Grund zur ewigen Verdammniß betrachtet, so ist das eine Inconsequenz, die sich schlecht reimt mit der Ansicht, daß die Erbsünde keine eigentliche Sünde und Schuld sei, die wir ihm aber zu Gute halten wollen, weil sie ihren Grund in der Achtung gegen die freilich nicht recht verstandene Lehre der Kirche hatte. Denn ist schon die Ansicht, welche alle Ungläubigen und Kinder, die ohne Kenntniß des Evangeliums und ohne die Taufe sterben, um der bloßen Erbsünde willen verdammt sein läßt, indem sie sich auf einen geheimen Rathschluß Gottes beruft, der gewiß seine Gründe habe, ihnen diese Gnade vorzuenthalten, hart und von der Kirche nirgends ausdrücklich anerkannt: so ist Abälard's Ansicht in diesem Punkte noch härter, weil er diese

Menschen von Sünde und Schuld freispricht und sie doch der Verdammung preisgibt; wobei ihm freilich auch nichts Anderes übrig bleibt, als sich ebenfalls auf einen geheimen göttlichen Rathschluß zu berufen, der aber nicht einmal in der Voraussicht seinen Grund hat, daß die Ungläubigen, wenn ihnen das Evangelium verkündet würde, es doch nicht annehmen würden (welchen Grund jedoch Abälard wenigstens in Betreff der Kinder, welche die Taufe nicht empfangen, selbst angibt), *) und der um so unbegreiflicher ist, da Gott im Gegentheil z. B. von Tyrus und Sidon vorhersah, daß sie das Evangelium leicht angenommen hätten, und es ihnen doch nicht verkünden ließ. Die Sache hat allerdings ihre Schwierigkeiten und wenn schon die Frage um das Verhältniß des freien Willens zur Gnade überhaupt schwer zu beantworten ist, so sind insbesondere die Gründe der verschiedenen Vertheilung der Taufgnade noch unerforschlicher, und die Frage, warum z. B. dieses Volk die Gnade der Verkündigung des Evangeliums erlange und jenes nicht, warum dieser Mensch ohne sein Zuthun die Taufe empfange und jener ohne seine Schuld sie entbehre, im Einzelnen völlig unbeantwortlich. Aber eben darum sollte man sich hüten, offenbare Ungereimtheiten zu behaupten, um eine Sache zu erklären, die sich überhaupt nicht erklären läßt, und darüber lieber gar Nichts sagen, worüber man nichts Befriedigendes sagen kann. Sich aber auf einen direkten göttlichen Rathschluß berufen, heißt die Sache noch unerklärlicher machen. Daß diesem oder jenem Volke das Evangelium nicht verkündet wird, dieser oder jener Mensch ohne seine

---

*) Vgl. oben S. 276—79.

Schuld die Taufe nicht erlangt, und ihnen also die Erbsünde nicht abgenommen wird, kann weder in dem wirklichen oder vorausgesehenen Mißverdienste der Betheiligten, noch auch in einem direkten göttlichen Rathschlusse, sondern jedenfalls nur in der Erbsünde selbst wieder seinen Grund haben, welche der sakramentalen Gnadenspendung, insofern sie an die sichtbare Kirche und ihre allmählige historische Ausbreitung über die ganze Erde gebunden ist, gar mancherlei Hindernisse in den Weg legt, so daß also in diesen Fällen die Schuld des Nicht-Empfanges der Sakramente weder auf Seite der Nicht-Empfangenden noch auf Seite Gottes ist, sondern auf Rechnung der allgemeinen Erbschuld gesetzt werden muß. Aus der unbedingten Nothwendigkeit der Taufe und des Glaubens folgt darum noch nicht die unbedingte ewige Verwerfung aller Derer, auf denen, nicht in Folge eigener Verschuldung, sondern eben in Folge der Erbschuld, die Erbschuld noch lastet, wenn sie auch, bevor sie noch die Taufe empfingen und bevor ihnen die Botschaft des Heiles verkündet wurde, aus diesem Leben scheiden; weil Gott das Sakrament der Taufe und die ganze sichtbare Gnadenordnung in der Kirche überhaupt nur für die Lebenden angeordnet hat als den ordentlichen Heilsweg, aber gewiß auch noch manche andere außerordentliche Mittel in seiner Macht hat, um auf Diejenigen einzuwirken, welche bereits aus dem irdischen Verbande aus- und in eine andere Lebensordnung eingetreten sind. Durch diese Art der Auffassung, welcher man den Vorwurf der Unkirchlichkeit gewiß nicht machen kann, hätte Abälard leicht die kirchliche Lehre von der absoluten Verdammungswürdigkeit des Menschen in seinem natürlichen Zustande und der daraus folgenden unbedingten Nothwendigkeit der Taufe einerseits und die dessenohngeachtet

noch offene Möglichkeit des Heiles auch der ohne ihre Schuld ohne den Glauben und die Taufe Gestorbenen anderseits mit einander vermitteln können, ohne den Zusammenhang zwischen Natur und Gnade auf der einen Seite zu zerreißen, und auf der andern wieder ganz zu verwischen. Daß er übrigens über dieses Verhältniß, und speziell über die absolute Nothwendigkeit der Taufe viel nachgedacht habe, beweist das 106. Capitel des „Sic et Non“, worin er verschiedene Aussprüche der Väter über die Unmöglichkeit oder Möglichkeit des Heiles ohne die Taufe neben einander stellt. *) Und dennoch ist er sich hierüber nicht klar geworden, so wenig als über das richtige Verhältniß des freien Willens zur Prädestination im engern Sinne und über den wahren Grund der unbedingten Nothwendigkeit der Gnade im Allgemeinen, als eines übernatürlichen Beistandes zum Guten.

Was die Prädestination im engern Sinne, d. h. die Vorbestimmung zur Gnade und Seligkeit betrifft, so sucht er sie, wie wir schon gesehen haben, einerseits als allgemein, d. h. auf alle Menschen sich erstreckend, anderseits als unbedingt, d. h. von keinem vorausgehenden oder vorhergesehenen menschlichen Willensakte abhängig, zu fassen; und er hat hierin insoferne Recht, als der Grund ihrer Partikularität unmöglich schon a priori im Willen Gottes liegen kann, ebensowenig als der Rathschluß Gottes von einem menschlichen Akte abhängig sein kann. Aber mit der Annahme einer solchen universellen und unbedingten Prädestination weiß er dann die Freiheit des menschlichen

---

*) Sic et Non CVI. mit der Aufschrift: Quod sine baptismo aquae nemo jam salvari possit, et contra.

Willens nicht mehr zu vereinigen, und begreift nicht, wie diese Universalität und Unbedingtheit durch die menschliche Freiheit noch sollte eine Beschränkung erleiden können, um in ihrem Erfolge partikular zu werden; *) was auch in der That unbegreiflich ist und ein unauflösliches Räthsel bleiben muß, so lange man in der Natur einfach bloß die Grund- und Unterlage des Reiches der Gnade und in der Uebernatur nur etwas a posteriori zur Natur Hinzukommendes sieht, und nicht vielmehr umgekehrt die Vollendung des Reichs der Gnade und die freie übernatürliche Liebesoffenbarung Gottes in freien Geschöpfen als den ursprünglichen Zweck der Schöpfung, die Schöpfung der Natur aber als Mittel zur Erreichung dieses Zweckes betrachten lernt, wie schon oben gezeigt wurde. **)

Und darin liegt auch der Grund, warum Abälard die wahre Stellung des Willens zur Gnade nicht richtig erkennt. Trotzdem daß er die unbedingte allgemeine Nothwendigkeit der Erlösungsgnade lehrt, und deßwegen auch die Heiden nicht durch ihren guten Willen und ihre Verdienste, so wenig als die Juden durch das Gesetz, sondern nur durch die Gnade und durch den Glauben an Christus selig werden läßt, ***) so sieht er in dieser Gnade, wo er sie mit der Freiheit in Berührung bringt, doch immer nur das Moment der Hilfe und des Beistandes zum Guten, aber nicht das der bewegenden Ursache, des Prinzipes aller guten Werke; und wenn er auch zehnmal behauptet,

*) Cf. Sic et Non XXIX. Quod praedestinatio dei in bono tantum sit accipienda et non.

**) Seite 305 und 306.

***) Cf. Comment. in ep. ad Rom. pag. 629. Non lex, non propriae vires, non merita, sed gratia.

die Gnade müsse der Bestimmung des freien Willens vorangehen, um ihn anzuregen, so versteht er im Grunde doch den eigentlichen Sinn dieser Behauptung selber nicht, weil er immer bloß vom ontologischen Standpunkte aus die Natur als das Erste und die Gnade als das Zweite betrachtet, während doch vom teleologischen Gesichtspunkte aus die Offenbarung der Gnade, als letzter Zweck der Natur, das Primäre und die Natur als Mittel nur das Sekundäre ist. Insofern kann man ihm allerdings nicht ohne Grund vorwerfen, er sei über den Pelagianismus nicht gründlich hinausgekommen. Das ist eben der Grundfehler des Pelagianismus, daß er den Menschen bloß abstrakt in seiner individuellen Freiheit betrachtet, aber nicht zugleich den allgemeinen, durch den Willen der einzelnen Individuen nicht irritirbaren Zweck dieser Freiheit mit in die Betrachtung hereinzieht. Er meint, die Prädestination, und die aus ihr hervorgehende, ihre Kraft und ihren Erfolg in sich selber tragende Gnade, stehe im Widerspruche mit der Willensfreiheit, während gerade diese Freiheit das Mittel ist, wodurch die göttliche Weisheit ihren unabänderlichen Rathschluß durchführt, freilich nicht auf dem Wege äußeren Zwanges oder innerer, aus der Naturanlage des einzelnen Individuums hervorgehender Nothwendigkeit, sondern — wir wissen keinen besseren Ausdruck als diesen — auf dem Wege allgemeiner Concurrenz. Auf diese Weise muß der Zweck der Schöpfung unfehlbar erreicht werden, und zwar bis in's Einzelnste hinein, und doch ist jeder Einzelne frei. Trotz dieser individuellen Freiheit kann aber doch kein Einzelner und auch nicht Alle miteinander den Rathschluß Gottes irritiren, ja Jeder trägt sogar nolens volens dazu bei, denselben zu realisiren, nur mit dem Unterschiede, daß der Eine positiv

und der Andere negativ dazu mitwirkt, der Eine zu seinem Heile, der Andere zu seinem Verderben, wie das Sprichwort sagt: Fata volentem ducunt, nolentem trahunt. Betrachtet man aber die Freiheit immer nur für sich ohne Rücksicht auf den allgemeinen Zweck, wozu sie gegeben ist, so kommt man nie in's Reine, weil es nicht genug ist, die absolute Nothwendigkeit einer übernatürlichen Gnadenhilfe bloß von der faktischen Corruption der menschlichen Natur abhängig zu machen, als ob der Mensch, wenn er nicht gesündigt hätte, durch die bloß natürliche Kraft seiner Freiheit das Gute thun und die ewige Seligkeit erringen könnte. Das Prinzip des ewigen Lebens ist unter allen Umständen die Gnade des heil. Geistes, nur daß es nach der Sünde des Erlösungs-Todes Christi bedurfte, um uns den heil. Geist wieder zu verdienen. Wenn man aber den Grund der absoluten Nothwendigkeit der Gnade immer nur in der allgemeinen Sündhaftigkeit sucht, so ist es ganz vergebens, darüber zu streiten, ob die Freiheit des Willens durch die Sünde verloren gegangen sei oder nicht.*) Denn absolut verloren gegangen, so daß der Mensch nur mehr Böses thun könnte, kann sie nicht sein, sonst wäre der Mensch unerlösbar; und doch muß ihre ursprüngliche Integrität abhanden gekommen sein, sonst wäre die Erlösung nur die Zurückgabe der verlornen übernatürlichen Gnade, aber nicht zugleich eine Restauration der zerrütteten Natur. In der ganzen, so überaus wichtigen, Streitfrage über die Gnade, von Augustinus angefangen bis in die neueste Zeit, hat man es in der Regel übersehen, zwischen der Erlösungs- und

*) Cf. Sic et Non LVI. Quod homo liberum arbitrium peccando amiserit, et non.

Heiligungsgnade strenge zu unterscheiden. Jetzt hängt freilich die letztere von der ersteren ab, aber nicht von Anfang. Die Freiheit des Willens hat der Mensch allerdings auch im gefallenen Zustande noch, aber was hilft ihm diese Freiheit ohne das belebende Prinzip des heil. Geistes, von dem alles Gute kommt? Diesen brauchte er aber vor der Sünde auch. Die Nothwendigkeit der Erlösungsgnade hat Abälard nicht geläugnet, aber die Nothwendigkeit der Gnade des heil. Geistes hat er nicht begriffen, und insofern denkt er pelagianisch. Wenn aber Manche, die zwischen der Erlösungs- und Heiligungs-Gnade nicht unterscheiden, schlechthin der Meinung sind, die Gnade sei nur nothwendig wegen der Sünde, so dürfen sie es dem Abälard nicht verübeln, wenn er sagt: „Falls wir nicht sagen, daß der Mensch aus sich, durch den freien Willen, kraft seiner Natur Gott lieben und ihm anhangen könne, so beeinträchtigt offenbar die Gnade unsere Verdienste.“ *) Denn wenn die natürliche Kraft des Menschen dazu ausreichte vor der Sünde, so reicht sie auch aus

*) Epitome cap. XXIV. c. fin. Nachdem Abälard das Beispiel von dem Kranken, dem der Arzt eine Medizin anbietet, der aber dieselbe vor Schwäche nicht nehmen kann, einwurfsweise angeführt hat (vgl. oben S. 310), fährt er fort: Quapropter nisi dicamus, quod homo ex se etiam per liberum arbitrium ex natura sua habeat diligere et ei adhaerere, non possumus vitare, quin gratia meritis nostris praejudicare probetur: quod quidem quia in epistola ad Romanos super eum locum: Jacob dilexi etc. diligenter expressi, hoc quasi notum praetereundum existimo. Si autem creatura ad imaginem et similitudinem dei facta ex sui natura magis ad malum quam bonum prona esset, in sui quidem natura bona non existeret. Velle autem bonum cuique naturale est. Unde et apostolus: velle adjacet mihi.

nach derselben, vorausgesetzt, daß ihm die Erlösungsgnade hilft, was ja auch Abälard durch den eben angeführten Satz nicht in Abrede stellt.

Uebrigens so viel ist jedenfalls klar, daß in Abälard's System die Gnade im engeren Sinne keinen rechten Platz findet, und das hängt auf's Innigste zusammen damit, daß er zwischen der heidnisch-philosophischen Moral und der christlichen keinen wesentlichen Unterschied erkannte, und mit seinem subjektiven Moralprinzip überhaupt, welchem zufolge alles Gute und alles Böse bloß im Willen des Menschen seinen Grund hat. Wenn aber die Kirche die Verkehrtheit und Unchristlichkeit eines solchen Prinzips aufgedeckt und gebrandmarkt hat, so hat sie dadurch der Menschheit einen Dienst erwiesen, weil sie damit das Bekenntniß ausgesprochen hat, daß sie nicht auf die natürliche Kraft des Menschen, sondern auf die Gnade und das Werk Gottes vertraue, der da ist der Anfänger und Vollender des Heiles.

Nachdem wir nun das Moralprinzip Abälard's und die darin liegenden Consequenzen darzustellen und zu würdigen gesucht haben, könnten wir diesen Abschnitt beschließen. Doch auf einen Punkt müssen wir noch aufmerksam machen, der zwar aus diesem Prinzip nicht direkt hervorzugehen scheint, aber doch damit zusammenhängt: und das ist seine Ansicht über die kirchliche Binde- und Lösegewalt, wodurch er ebenfalls den Widerspruch der Kirche hervorrief. Gott, meint er, werde doch nicht sein Urtheil von der Willkür eines die Lossprechung ertheilenden oder versagenden Menschen abhängig machen. Von dem an sich allerdings richtigen Satze ausgehend, daß die Sentenz des Priesters nur insofern Kraft und Giltigkeit habe, als sie mit dem göttlichen Urtheile übereinstimme,

schreitet er dann fort bis zur Behauptung, daß, da nur den Aposteln für ihre Person so viel Beistand des heiligen Geistes verliehen war, daß sie nicht irren konnten, auch im Grunde nur ihnen die volle Binde-Gewalt anvertraut gewesen sei. Damit scheint natürlich streng genommen nicht bloß für einzelne Fälle die Giltigkeit des priesterlichen Urtheils in Frage gestellt, sondern auch die ganze kirchliche Gewalt überhaupt geläugnet zu sein. Aber auch das ist eine fernere Consequenz seines Prinzips. Wenn der Wille allein schuldbar ist, wenn die Werke indifferent sind, so haben auch die Werke der Genugthuung keine Kraft. Der Priester muß also genau den ganzen Seelenzustand des Pönitenten kennen, und das Urtheil Gottes über denselben wissen. Außerdem darf weder er selbst auf die äußerlichen Zeichen der Reue, des Bekenntnisses u. s. w., noch der Pönitent auf die priesterliche Lossprechung sich verlassen. Denn der Richterspruch des Priesters ist nicht durch sich selbst schon giltig, wie der des weltlichen Gerichtes. — Seine dießbezüglichen Aeußerungen mögen wohl auch aus der bitteren Stimmung gegen den Klerus, mit dem er sich vielfältig, sei es mit Grund oder aus eigener Schuld, verfeindet hatte, hervorgegangen sein; wenn er aber durch seine Behauptung alle menschliche Willkür aus dem sakramentalen Urtheile auszuschließen vermeinte, so ist es jedenfalls sehr sonderbar, daß gerade er, der das ganze Heil des Menschen in die subjektiv-natürliche Willenskraft legt, hier in der menschlichen Verwaltung des Sakraments so viel subjektive Willkür erblickt und die tiefe Herablassung Gottes in menschliche Formen und sein mysteriöses Wirken durch menschliche Organe so wenig zu würdigen versteht. Wenn man übrigens seine Behauptungen genauer ansieht, so

wird man finden, daß er den Nachfolgern der Apostel im Grunde nicht die eigentliche Jurisdiktions-Gewalt, sondern nur die richtige, unfehlbare Unterscheidungsgabe bezüglich der Würdigkeit oder Unwürdigkeit der Pönitenten absprach, die wohl auch Niemand für sich in Anspruch nehmen wird. Aber gerade darin zeigt sich wieder die allgemeine rationalistische Tendenz des Abälard, daß er einen gar so hohen Werth auf die persönliche Frömmigkeit des Priesters und die subjektive Disposition, Zerknirschung und Liebe des Pönitenten, einen desto geringeren aber auf die objektive Kraft des Sakraments und das mysteriöse Gottesleben in der Kirche legt. *) Ueberall tritt bei ihm das Mysterium in den Hintergrund und der Rationalismus hervor, wie in seiner Theologie so auch in seiner Ethik. Darum ist es allerdings eine sehr treffende Bemerkung des heil. Bernhard, wenn er über Abälard's Ethik sich äußert: „Er würde besser gethan haben, wenn er nach dem Titel des Buches sich selbst hätte kennen gelernt, und nicht über sein Maaß hinausgegangen wäre." **) Denn Maaß zu halten hat er auch hier nicht gewußt, sondern besser verstanden, die Fehler und Einseitigkeiten fremder Theorien aufzudecken, als selbst ein geordnetes, zusammenhängendes und nach allen Seiten befriedigendes System aufzustellen.

---

*) Bezüglich seiner Behauptungen über die Bindegewalt heißt es in der Conf. fidei (Op. Ab. p. 332): Ich bekenne, daß die Binde- und Lösegewalt allen Nachfolgern der Apostel wie diesen selbst anvertraut worden sei, und zwar sowohl den unwürdigen als würdigen Bischöfen, so lang die Kirche sie aufnimmt (quamdiu eos ecclesia susceperit). —

**) Bern. epist. 192. pag. 185.

Schlussbemerkungen.

Wenn wir nun das Leben und die Werke Abälard's, wie beide abgeschlossen vor uns liegen, und wie wir sie in vorliegender Abhandlung möglichst vollständig und getreu darzustellen suchten, überschauen, so wird es uns nicht schwer sein, uns ein richtiges Urtheil zu bilden sowohl über seine Person als über seine Schriften. Jedenfalls ist er von entgegengesetzten Parteien einerseits zu viel erhoben und gepriesen, anderseits aber zu viel geschmäht worden. Gewiß ist er, das muß allgemein zugestanden werden, eine außerordentliche Erscheinung in der Geschichte der Philosophie, und nicht gering ist der Einfluß, den er ausgeübt hat sowohl auf seine als auch auf die nachfolgenden Zeiten. Ein Beleg dafür ist schon der Umstand, daß sein Name so allgemein bekannt ist, selbst auch unter Denen, die seine Schriften und seine Ansichten gar nicht kennen, und sich auch wenig darum kümmern; daß er so viel von sich reden gemacht hat von seinen Lebzeiten angefangen bis auf den heutigen Tag; daß er so viele, wenn auch mitunter sehr befangene, Darsteller seines Lebens und seiner Lehrmeinungen gefunden hat, und daß Niemand verächtlich oder auch nur gleichgiltig von ihm gesprochen hat. Ohne Zweifel ragt er weit hervor über jene gewöhnlichen Seelen, die

nicht einmal einer großen Verirrung fähig sind; und eine große natürliche Begabung kann man ihm nicht absprechen, wenn man auch weder mit seinen Ansichten im Einzelnen zufrieden sein, noch seine Tendenz im Allgemeinen billigen kann. Trotzdem muß man aber auch zugeben, daß er mehr geblendet hat, als geleuchtet, mehr Lärm gemacht, als für den wahren Fortschritt der Wissenschaft gethan; daß er mehr durch Versprechungen und Behauptungen als durch gründliche Belehrung, mehr durch Widerlegung und Schmähung Anderer als durch eigene Tiefe und Weisheit so viele Schüler an sich zog, und es besser verstand, sie an- und aufzuregen, als zu befriedigen und zu sättigen. Und gerade aus diesem Aufsehen, das er zu machen wußte, erklärt sich auch der mächtige Einfluß, den er geübt hat. Denn wenn wir streng urtheilen wollen, so müssen wir bekennen, sein Einfluß war größer, als sein wirkliches Verdienst. Denn er war stärker im Widerlegen und im Verneinen, als im Begründen und Bauen, und im Grunde hat er der Wissenschaft doch keine neue Bahn gebrochen. Sein Verdienst besteht daher vorzugsweise darin, daß er ein lebendiges, wissenschaftliches Interesse angeregt, die philosophischen Studien der Alten neu belebt, und durch seine Widersprüche die Geister geweckt und zur Arbeit aufgerufen hat. Dieses Verdienst muß man ihm lassen, wenn man auch den Grund seiner rastlosen wissenschaftlichen Bestrebungen in seinem Ehrgeize suchen mag. Es ist wahr, durch alle seine Schriften geht eine stark rationalistische Tendenz, aber er vermag sich doch nirgends den Schranken des Dogmas zu entziehen, so wenig als er je sich von dem Einflusse der Kirche los machen, und mit ihr entschieden brechen wollte. Das Kreuz der Philosophie lastete auch auf ihm,

und der alte Widerspruch, in den nicht bloß die menschliche Vernunft, sondern der ganze Mensch sich hineinversetzt findet, zerrte ihn hin und her; er versuchte, den Widerspruch zu lösen, aber es gelang ihm nicht; er suchte, das Kreuz abzuschütteln, aber er vermochte es nicht. Und wenn er nun freilich nicht so glücklich war, die Versöhnung seiner Vernunft mit seinem Glauben zu finden, und sein Geist sich ebenso sehr in Widersprüche verfing, wie sein Herz, so ist es ihm ergangen, wie vielen Anderen, die zwar mit dem Herzen und Willen der Kirche zugethan waren, aber in der Theorie sich oft weit von ihrer Lehre und ihrem Bekenntnisse entfernten. Mögen wir daher auch seine Irrthümer verwerfen, seiner Person können wir doch unsere Nachsicht nicht versagen, wenn wir hören, wie er in seinem gebeugten Stolze so flehentlich darum bittet in seiner Confessio fidei, wo er sagt: „Wenn irgend ein Trost in Christo Jesu, wenn irgend eine Gesinnung der Liebe in euch ist, so bitte ich eure brüderliche Liebe, daß Niemand meine Unschuld, welche die Wahrheit von der Schuld befreit, verdächtige. Denn zur Liebe gehört es, keine Schmähung zu erheben gegen den Nächsten, und was zweifelhaft ist, zum Bessern auszulegen, und immer jenen Spruch der Liebe des Herrn zu beachten: Richtet nicht, damit ihr nicht gerichtet werdet.“ Aber etwas Anderes ist es, mit dem Gedemüthigten Nachsicht haben, und etwas Anderes, dem hoffährtigen Dialektiker Beifall zu klatschen, etwas Anderes, seine Lehre zu entschuldigen und zum Bessern auszulegen, und etwas Anderes, sie zu billigen und seine Methode zu loben. Bewundern müssen wir allerdings die Schärfe seines Verstandes im Einzelnen, in Beweisen und Distinktionen, die Kraft seines Geistes, die unter so vielen Stürmen so Vieles vermochte, die Menge

seiner Schriften, die seinen Fleiß bekundet, die Kühnheit, womit er sich über Alles hermachte, und sich in das innerste Labyrinth der Dialektik wagte, die Gewandtheit, mit der er Alles von verschiedenen Seiten zu betrachten wußte, die Fertigkeit seiner Sprache, die zwar oft etwas gedrechselt erscheint, aber doch immer genau Das bezeichnet, was er sagen will, eine für jene Zeit seltene Kenntniß der alten Philosophie, die er zwar mitunter mehr zur Schau trägt, als wirklich besitzt, weil er in der Regel nicht aus der Quelle schöpft, die aber doch höchst anerkennenswerth ist, und endlich auch eine gewisse Innigkeit des Gemüthes, wie sie in manchen seiner Homilien, Hymnen und Briefe zu Tage tritt; — aber tadeln müssen wir bei ihm den Mangel an Tiefe und einer lebendigen Gesammtanschauung, die mancherlei Sophistereien, die er sich erlaubte, die Unklarheit und Zweideutigkeit vieler Grundbegriffe, den dialektischen Uebermuth, der ihn oft verleitete, mit Worten zu spielen, und aus Neuerungssucht auch da zu opponiren, wo seine Meinung sich im Grunde doch nicht von der bekämpften unterschied, und wo er gewiß keine Opposition gefunden hätte, wenn er sie nicht selbst provocirt hätte, und endlich den vielfachen Widerspruch in seinem eigenen Gedankengange, den er nirgends recht zu versöhnen wußte, sondern zum Theil aus Verlegenheit, zum Theil um Andere in Verlegenheit zu bringen, unvermittelt neben einander stehen ließ. Die Bewunderung seiner hohen Begabung darf uns nicht blind machen für seine Schwäche und Einseitigkeit, aber auch die Erkenntniß seiner Irrthümer darf uns nicht blind machen für seine Vorzüge. Wir müssen zwar bekennen, daß seine Richtung viel zu einseitig war, um mit der Kirche verträglich zu sein, und er konnte und durfte daher ihrer Censur nicht entgehen; aber

wir müssen auch zugeben, daß Diejenigen, die zuerst als seine Gegner auftraten, wohl auch zum Theil durch die Schuld seiner mitunter sehr heftigen Anhänger, mehr Ketzerei hinter ihm ahnten, als wirklich der Fall war, und daß man sein wissenschaftliches Bestreben nicht immer richtig zu würdigen verstand und ihn daher hie und da von einer Seite angriff, wo er im Rechte war, wodurch man ihn noch mehr reizte. Bei all Dem aber ist klar, daß die Kirche sich gegen ihn erheben mußte, weniger vielleicht wegen einzelner, wenn auch zahlreicher bedenklicher und gefährlicher Irrthümer, als wegen seiner rationalistischen und revolutionären Tendenz, die überall durchleuchtet, und die ihm eben sowohl bei Lebzeiten als auch in den folgenden Jahrhunderten bei den Aufgeklärten das Lob eines großen Denkers und freien Geistes verschaffte. Indem er das Verhältniß zwischen Glauben und wissenschaftlicher Erkenntniß, zwischen dem Inhalt der göttlichen Offenbarung, der auf rein göttlichen Thatsachen beruht, und der philosophischen Vermittlung, die reines Menschenwerk ist, nicht richtig erkannte, huldigte er einem einseitigen Intellektualismus, der nur dadurch wieder gemildert wurde, daß er ihn nicht consequent durchführte. Wenn aber die Kirche diesen Rationalismus zu allen Zeiten bekämpfte und verwarf, so hat sie das gethan nicht bloß im Interesse des Dogmas, sondern auch im Interesse der menschlichen Freiheit, die doch jedenfalls *über* der Vernunft steht und, über sie herrschend, sich derselben zu ihren Zwecken bedienen will, und sich ebendeßwegen nie in die Zwangsjacke abstrakter Denkgesetze stecken lassen wird. Gleichwie aber die Tendenz seines Prinzips sich mit der Kirche nicht vertrug, so waren auch seine Lehrmeinungen im Einzelnen dem Sinne der Kirche nicht angemessen. Seine Auffassung der

Trinitätslehre ist mißlungen, weil sie ziemlich sabellianisch ist, wiewohl er den Sabellius bekämpft. Seine Ansicht über das Verhältniß der Vernunft zum Willen, über die natürliche Kraft des Menschen und die Erbsünde ist verkehrt, und darum hat er auch das Wesen der Erlösung nicht richtig erfaßt, die objektive Bedeutung der Rechtfertigung und der Sakramente nicht begriffen, und das Wesen der Kirche nicht zu würdigen gewußt. Gegen solche Irrthümer mußte die Kirche sich aussprechen, weil sie dadurch angegriffen war. Das Nachdenken und die Anwendung einer philosophischen Methode, um den Inhalt der Offenbarung im systematischen Zusammenhange darzustellen, hat die Kirche nie mißbilligt, die Freiheit des Denkens hat sie nie beeinträchtigt, sondern im Gegentheile gegen den Schulzwang der Philosophen vertheidigt. Wo immer aber eine solche Methode in ihren Resultaten mit dem Inhalte der gegebenen Offenbarung in Zwiespalt gerieth, hat sie ihr Wächteramt und ihre Censur geübt zum Besten ihrer Angehörigen, damit Niemand im falschen Vertrauen auf seine eigene Weisheit von der allgemeinen Wahrheit abirre, und auch Andere in Irrthum verführe: und das hat sie gethan im Bewußtsein ihres göttlichen Amtes und ihrer Unfehlbarkeit. Jeden menschlichen Versuch aber, die Dogmen systematisch zu ordnen, ihrem geheimnißvollen Zusammenhange mit der Vernunft nachzuspüren und sie dadurch mehr und mehr dem Begriffe faßlich zu machen und zu erklären, jede Anwendung einer philosophischen Methode, wenn sie nur in Prinzip und Resultat das Dogma unangetastet ließ, hat sie immer mit Freuden anerkannt, weil sie auch die Rechte der menschlichen Vernunft zu würdigen weiß. Aber die Grenzen des Göttlichen und Menschlichen müssen auch gewahrt, und dürfen nie confun-

dirt werden. Jeder Mensch verlangt von Natur aus zu wissen und zu erkennen, aber eine lebendige Erkenntniß übernatürlicher, jenseits der Sinnenwelt liegender Dinge gewinnt der Mensch nur durch praktische Erfahrung, durch Versenkung und Sich-Hineinleben in dieses nur der Freiheit und dem Willen zugängliche Gebiet, aber nicht durch bloße Abstraktion von den sinnlichen Dingen. Die Erkenntniß durch logische Abstraktion ist immer nur eine negative, die am Ende jedes wirklichen positiven Inhalts entbehrt und es mit bloßen Formen und Gesetzen zu thun hat. Synthetische Urtheile a priori sind wohl möglich, aber sie sind immer nur logische Formeln. Das Denken kommt immer erst post factum, weil man nur über Das denken kann, was wirklich ist und auf irgend eine Weise gegeben ist. Positive Erkenntniß übernatürlicher Dinge erlangt darum der Mensch erst durch thätige, lebendige Erfassung des übernatürlich Gegebenen. Insofern ist der Glaube nicht bloß eine unklare Erkenntniß im Gegensatze zur Klarheit des Wissens, sondern er ist die Voraussetzung des Wissens, weil er That und Leben ist. „Wer meine Lehre thut," heißt es, „der wird sehen, daß sie aus Gott ist," — „Meine Worte sind Geist und Leben." Ebendarum nun, weil Glaube und Wissenschaft überhaupt gar keinen Gegensatz bilden und noch weniger sich einander ausschließen, können sie nicht bloß nebeneinander bestehen, sondern, so lange der Mensch denkt, wird er natürlich nicht bloß über andere gleichgiltige Dinge, sondern auch über den geoffenbarten Glaubensinhalt nachdenken, und so lange er noch Etwas hofft, was er noch nicht hat, glaubt er auch gewiß Etwas, was über sein dermaliges Wissen und Denken hinausgeht, was schon ein Beweis ist, daß das Denken dem Glauben allemal erst nachfolgt. Wenn das

Denken eine Bewegung ist, so setzt diese Bewegung offenbar ein Ziel voraus, das dem Denken als solchem noch unbekannt ist, das aber doch schon irgendwie bekannt sein muß für den Glauben. Das Denken als solches ist nur eine abstrahirende und in dieser Beziehung negative Thätigkeit, die Nichts producirt und schafft. Wenn der Mensch je Etwas produciren und schaffen kann, so geschieht es durch den Willen und die Kraft des Gemüthes. Das Denken hat es bloß mit Möglichkeiten zu thun, der Glaube aber mit der Wirklichkeit. Der Gedanke erkennt, was unwahr und unmöglich oder möglich ist, der Glaube aber erfaßt die Wahrheit und realisirt sogar Dinge, die der Verstand gar nicht begreift. Darum wurde schon von den ältesten Theologen die bloß negative, auf Abstraktion gebaute Theologie von der positiven unterschieden. Beide schließen einander nicht aus, sondern ergänzen einander. So schließen sich auch Glaube und Wissenschaft nicht aus, sondern ergänzen einander, freilich nicht so, daß der Glaube der Wissenschaft bedürfte, um zu sein, da er sich ihrer nur bedient, um sich selbst, so viel als möglich zu begreifen, und auch den Anforderungen der Wissenschaft gegenüber Stand halten zu können; wohl aber so, daß eine Wissenschaft des Uebernatürlichen schlechterdings nicht möglich ist ohne den Glauben. Alles, was ich untersuchen will, muß ich zuerst haben, sichtbare Gegenstände kann ich nicht untersuchen, wenn sie außer dem Bereich meines Gesichtskreises sind, und übernatürliche Dinge kann ich nicht untersuchen, wenn sie mir nicht auf irgend eine Weise gegeben und vorgezeigt werden. Wie will also Der über Thatsachen des Glaubens philosophiren, für den sie gar nicht existiren? Er redet wie ein Blinder von der Farbe, oder er stellt gar Das in Abrede, was er nicht sieht, weil er es nicht sehen will.

Glaube zuerst und dann kannst du reden. Darum heißt es auch: Credidi, propter quod locutus sum. Wir haben gesehen, wie Abälard wohl auf dem Wege war, dieses Verhältniß des Glaubens zur Wissenschaft zu erkennen, aber klar ist er sich darüber durchaus nicht geworden. Daher hat er auch oft solche Behauptungen hingestellt, welche den ganzen Glaubensinhalt problematisch machten, was er auch für die Wissenschaft immer bleiben wird. Die Dialektik ist bloß im Stande, Mißverständnisse abzuweisen, sie kann nur Begriffe geben, aber nicht die Wahrheit, denn diese steht über dem Begriffe. Das mußte Abälard wohl einsehen, er leugnete auch das Mysterium nicht; aber weil er die Vernunft als die höchste Kraft des Menschen betrachtete und ihre Stellung zur Freiheit nicht begriff, schwankte er beständig. Obwohl er den Rationalismus in seinen Consequenzen selber mitunter entschieden bekämpft, so neigt sich sein Prinzip doch ganz und gar demselben zu. Bedenkliche Consequenzen lagen darin, wenn sie ausgebildet wurden, und er selbst hätte sie wohl auch gezogen, wenn er nicht dennoch einerseits zu tief mit dem kirchlichen Leben und Glauben verwachsen gewesen, anderseits von seinen Gegnern in die Schranken zurückgewiesen worden wäre. Der Kampf zwischen seiner und der ihm gegenüberstehenden Richtung mußte aber damals um so heftiger sein, je weniger der eigentliche Fragepunkt klar, und die Grenze zwischen Vernunft und Glaube richtig bestimmt war. Auch Abälard hat diese Grenze nicht bestimmt, sondern im Gegentheile Alles gethan, um sie zu verwischen; und darum bedurfte seine Lehre allerdings eines Reinigungsfeuers. Freilich hat auch der heil. Bernhard den Abälard nicht wissenschaftlich widerlegt, aber er sah in seinem Prinzip den Schooß aller Häresie sich öffnen und darum legte er gegen

diese Methode ein- für allemal Protest ein und machte kurzen Prozeß mit ihm. Einen tragischen Anblick bietet es freilich, zwei Richtungen, die mit einander Hand in Hand gehen, zwei Geister, wie Bernhard und Abälard, die einander ergänzen sollten, in einem solchen Kampfe gegen einander stehen zu sehen. Diese Erscheinung jedoch, daß zwei Menschen, die beide mit hohen Geistesgaben ausgerüstet sind, und entgegengesetzte Richtungen verfolgen, sich gegenseitig sehr wehe thun, steht nicht vereinzelt da in der Geschichte. Denken wir z. B. an Augustin und Hieronymus, Fénélon und Bossuet. Wir lernen aber gerade daraus, daß die Wahrheit hoch über dem einzelnen Menschen steht, daß überhaupt auf Erden kein Resultat erzielt werden kann ohne Kampf, wie im Leben so auch in der Wissenschaft, und daß der ewigen Wahrheit gegenüber immer das Wort seine Geltung behauptet: „Omnis homo mendax.“ Gott lenkt aber auch derlei Vorkommnisse zum Heile; die Wahrheit siegt immer, wenn auch die Menschen Unrecht haben, und die Geschichte ist gerecht. Und nicht bloß für Abälard's Lehre, sondern auch für seine Person ist das Reinigungsfeuer, durch das er hindurchgehen mußte, heilsam gewesen. Durch die Schwere seines Geschickes wurde nicht bloß er selbst nach eigenem Geständnisse zu seinem Heile gedemüthigt und dadurch fähig gemacht, die Liebe eines Petrus Venerabilis zu würdigen, sondern hat er auch Versöhnung mit dem heil. Bernhard und der ganzen Kirche und die Theilnahme der Nachwelt gefunden. Wenn seine Lehre verworfen wurde und er das Buch, worauf er am stolzesten war, verbrennen mußte, wer sollte sich dabei nicht des Ausspruches des heil. Paulus erinnern: „Sein Werk wird verbrannt, er selbst aber wird gerettet werden, wie durch Feuer.“ Was aber sein Leben und die Händel betrifft,

in die er sich verwickelte, so war er an den vielen Unannehmlichkeiten auch vielfach selber schuld, weil die Schroffheit seines Charakters die Fehler Anderer nicht ertragen konnte, von denen er sich doch selber nicht frei wußte. Besonders aber hat jener Liebeshandel, der ihn zum Helden mancher Romane gemacht und ihm auch bei dem zarten Geschlechte einen Namen verschafft hat, die Kraft seines Geistes gewaltig gelähmt, wie er selbst bekennt. Aber auch dafür ist sein Unglück eine Buße gewesen, und in Beziehung hierauf sagt er in einem Briefe an Heloise: „Möge unsere Buße der Nachwelt ebenso bekannt werden, wie sie unsere Vergehungen erfahren hat.“

Für uns aber, denen Abälard's Leben und Lehre abgeschlossen vor Augen liegt, ist die Geschichte beider ungemein lehrreich, denn sie zeigt uns, welchen ernstlichen Kampfes und welcher Wachsamkeit es bedarf, um die Reinheit des Glaubens und Lebens zu bewahren.

A.

Verzeichniß sämmtlicher Schriften Abälard's.

---

1. Historia calamitatum oder epistola prima. Eine bis zum Jahre 1135 gehende Autobiographie.
2. Literae Heloissae et Abaelardi.
3. Commentar zum Römerbriefe.
4. Introductio ad theologiam.
5. Sermones 26.
   (Diese Schriften befinden sich mit Ausnahme einer Rede in natali Innocentium in der Ausgabe von Duchesne, Paris 1616.)
6. Theologia christiana (bei Durand et Martene, thesaur. nov. anecdot. Paris 1717 tom. V. p. 1139).
7. Expositio in Hexameron (Dur. et Mart. tom. V. p. 1361).
8. Ethica = Scito te ipsum (bei Bernard Pez, thes. anecd. noviss. Augsburg 1721 tom. III. pars II. p. 626—687).
9. Dialogus inter philosophum, judaeum et christianum (Fr. Hen. Rheinwald, Anecd. ad hist. eccles. pert. part. I. Berlin 1831).

10. Epitome theologiae christianae (Rheinwald ibid. part. II. Berlin 1835).
11. Sic et Non (herausgeg. von Henke und Lindenkohl, Marburg 1851).
12. Dialectica (Victor Cousin, documents inédits relat. à l'histoire de France 4°. 1836).
13. Fragmentum de generibus et speciebus (V. Cousin, ibid.).
14. Tractatus de intellectibus (Cousin, fragm. phil. 1840 tom. III. append. XI. p. 448).
15. Carmina. (In der neuen Quart-Ausgabe sämmtlicher Werke Ab. von Cousin, Paris 1849 tom. I., bestehend aus:
    a) Sequentiae et hymni per totum annum in usum Virginum Paraclitens.
    b) Abaelardi de B. Virg. prosa.
    c) Hymnus de trinitate.
    d) Planctus varii.
    e) Versus ad Astrolabium filium.)

B.

Die erste Ausgabe der Werke Abälard's von Amboise oder Duchesne in 4°, Paris 1616, enthält folgende Schriften:

I. Epistolae:
   1. Historia calamitatum.
   2. Ep. Heloissae ad Petrum.
   3. Ep. Petri ad Hel.
   4. Ep. Hel. ad Pet.
   5. Ep. Pet. ad Hel.
   6. Ep. Hel. ad Pet.

7. Ep. Pet. ad Hel. de origine sanctimonialium.
8. Pet. ad Hel., regula.

II. Verschiedene kleinere Schriften von und gegen Abälard.

1. Epistola Fulconis ad Abaelardum.
2. Epistola Abaelardi de Dionys. Areopag.
3. Epistola contra canonicum regularem (qui monast. ordinem deprimebat).
4. Invectiva in quendam ignarum dialectices.
5. Elegia Hilarii, Pet. Ab. discipuli, qua plangit recessum ejus ex Paraclito.
6. Epist. Ab. ad S. Bernardum.
7. Exhortatio ad studium liter. (ad virg. Paraclit.).
8. De laud. Stephani protomartyris.
9. Epistolae aliquot St. Bernardi ad Cardinales et Innocentem II. contra Abaelardum.
10. Rescriptio Innocentis.
11. Berengarii apologeticus contra S. Bernardum.
12. Epistola Berengarii ad episcopum Mimatens.
13. Invectiva contra Carthusianos.
14. Abaelardi apologia = confessio fidei.
15. Epist. Abaelardi ad episcop. Paris.
16. Epist. Petri Venerabilis ad Innocent. II.
17. Epist. Petri Venerabilis ad Helois.
18. Epitaphium Abaelardi.
19. Epist. Helois. ad Petr. Venerab.
20. Epist. alia Petri Vener. ad Helois.
21. Absolutio Petri Abaelardi.
22. Rescripta Pontificum ad Helois.
23. Abael. expositio in orationem dominicam.
24. Expositio Symb. Apost. et Athan.
25. Heloissae problemata cum Abael. solutionibus.
26. Ab. adversus haereses liber.

III. Commentarii in epist. ad Romanos.

IV. Sermones.

1. In annuntiatione B. V. = de incarnatione.
2. In natali Domini.
3. In circumcisione Domini.
4. In epiph. Domini.
5. In purificat. B. V.
6. In Septuagesima.
7. In ramis Palmarum — 4 Sermones.
8. De rebus gestis in diebus passionis.
9. De cruce.
10. In die Paschae.
11. Expositio orationis domin.
12. In die ascensionis.
13. In octava ascens.
14. Feria VI. post oct. asc.
15. In die Pentecostes.
16. Feria 2. 3. 4. 5. Pentec.
17. De S. Petro, — in convers. S. Pauli.
18. De S. Joh. Evang.
19. In assumpt. B. V. — 2 Serm.
20. In die Marcellini p. m.
21. In dedicat. eccles.
22. De S. Susanna.
23. De Eleemosyna.
24. In natali S. Steph. — 2 Serm.
25. De S. Joh. Bapt.

V. Introductio ad theologiam.

VI. Prosa de B. V.

C.

Ein Verzeichniß der Literatur über Abälard, sowohl der Streitschriften seiner Zeitgenossen gegen ihn und gleichzeitigen historischen Berichte über ihn, als auch der wichtigsten aus den ungemein zahlreichen kritischen Darstellungen und Beleuchtungen seiner Lehrmeinungen bis in die neueste Zeit herab — findet sich in der Einleitung zu dem gründlichen, unparteiischen und geistvoll geschriebenen Buche „Abélard par Charles Rémusat, tomes II. Paris 1845.“

Berichtigungen.

Seite 30 Zeile 5 v. ob. lies: wenn sie uns **aus philosoph. Zeugnissen** Beispiele 2c.
S. 36 Z. 10 v. o. lies: **en**arrabit
S. 60 in der 1. Anmerk. lies: D'Achery spicileg.
S. 72 Z. 12 v. u. lies: entwickelt
S. 78 in der Anmerk. lies: (sc. **Christum**) statt spiritum
S. 111 Z. 4 v. u. lies: **Ueber**vernünftigen statt Unvernünftigen
S. 112 Z. 2 v. u. lies: und **die** Lösung
S. 142 Z. 5 v. o. lies: viri**li**
S. 151 letzte Zeile der Anmerk. lies: Theol. **chr. p.** 1276—82
S. 152 Z. 3 v. u. lies: können?“
S. 162 Z. 2 v. u. lies: Didymus
S. 165 Z. 6 v. u. fehlt nach „anschaut“ ein Strichpunkt.
S. 227 Z. 11 v. o. ist das Komma nach „Ansicht“ zu streichen.
S. 232 Z. 16 v. o. lies: erklä**r**t statt erklät
S. 236 Z. 10 v. u. lies: aufg**e**nommen
S. 292 Z. 13 v. o. lies: an**a**logi**a**m
S. 338 Z. 12 v. u. lies: Rechtfertigung
S. 362 Z. 16 nach „wäre“ ist ein Komma zu setzen.
S. 366 Z. 3 v. u. sind die beiden Sternchen zu streichen und Z. 10 v. u. nach „besser“ . einzusetzen.
S. 366 1. Anmerk. lies: p. **522** statt 552
S. 383 Anmerk. lies: Ab. op. **epist.** IX.
S. 402 Z. 1 **als** ist zu streichen.
